الحكم الشرعي

بين النقل والعقل

دكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني





دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود
تلفون: 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم: 1989/6/2000/143

التنضيد: سامو برس / بيروت

الطباعة:  مؤسسة جواد للطباعة والتصوير - بيروت - لبنان

Al-Ḥukm aš-Šarʿī baina an-Naqli wa-lʿAql

By

AṢ-SADIQ A. AL-ĠIRYĀNĪ



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله أنزل الشرائع ؛ فأقام العدل ووضع الميزان ؛ ليقوم الناس بالقسط ، سبحانه ﴿جعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ .

أحمده حمدا يوافي نعمه ، ويكافيء مزيده ، وأستعينه وأستهديه ، وأستغفره لما أزلفت وأخرت من يهد الله فما له من مضل ، ومن يضلل الله فما له من وال .

والصلاة والسلام على سيدنا محمد جاء بالشريعة السمحة والدعوة الحقة والمحجة البيضاء ، ليلها كنهارها ، ما زاغ عنها إلا هالك ولا ابتغى الهدى في غيرها إلا مارق .

أما بعد .

فقد كانت الفكرة المهيمنة عليّ ، ولا تبارحني ، هي أن الموضوع الذي أختاره للدّراسة ؛ وأقدّمه لنيل الشهادة العالمية من كلية الشريعة في جامعة الأزهر يجب أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة ؛ ليسهم ولو بجهد متوضع فيما يثار حول بعض قضايا الفكر الاسلامي ؛ حينا من اللامزين لهذا الدين ليعيبوه ، وحينا آخر من المحبين له لينصفوه ، وفي الوقت نفسه كان همي أن تكون للموضوع الصلة الوثيقة بالمصادر والاصول التي لا يختلف حولها المختلفون ، وبالتراث الفقهي ، ومذاهب الاجتهاد التي جحد فضلها الجاحدون ، فأظهروا ما بينها من تنافر واعرضوا عن الوئام .

وقد شدّني وأنا أطوف بهذه المعاني موضوع « العقل والنقل » فقد وجدت فيه الضالة التي أنشدها ، وجدت فيه القديم والجديد ، فيه من القديم أصالته ، ومن الجديد عرضه لمشكلة ذاع أمرها وشاع ؛ فقد كثر في عصرنا الحاضر الاحتجاج

وقف لله تعالى بالمسجد النبوي الشريف

بالعقل على الدين ، تحت شعار أن شريعة الاسلام شريعة عقل ومنطق ؛ فما خالف العقل والمنطق فهي منه براء ، والذين يجاهرون بهذا القول لا يكلفون أنفسهم التقيد بالضوابط الشرعية ، التي تحدّد دور العقل ؛ وما له فيه مجال ، وانما يسوّغون استعماله في مواطن قصد منها إباحة محظور ؛ أو الخروج عن واجب ، أو ابطال حكم هو من الله منصوص ؛ جدالا بالباطل ، وتضليلا بأساليب براقة ، وشعارات زائفة ، فاذا أرادوا ـ مثلا ـ من الشريعة نيلا في باب العبادات ؛ قالوا : العقل يقتضي أن يكون الإنسان نظيف السريرة ، طاهر القلب ، وهذا هو الأهم ، وليس الإلتزام بشعائر العبادة ، بالكيفية أو الهيئة التي فصلتها بها السنة ، واستفاضت بها كتب التراث الفقهي ، ولا مأرب من ذلك سوى الطعن واللمز ، ثم تسهيل الأمر ؛ وجعل العقل حاكما فيما يأتي وما يذر.

واذا أرادوا ـ مثلا ـ شيئا من ذلك في باب المعاملات ؛ جنحوا إلى المصلحة وقالوا : إن المعاملات تدور معها وجودا وعدما ، ولذلك يجب أن تتغير تبعا لمصلحة العصر ، وظروف الحياة ، فمثلا لا يعقل أن نفرق بين المرأة والرجل في الميراث والشهادة بعد أن أصبحت المرأة عالمة ومتعلمة ، وتؤدي دورا ايجابيا في المجتمع ، ولا معنى لأن يكون الطلاق من شأن الرجل واختصاصه ؛ وهو كهي سواء بسواء.

والاعتراض على أحكام من هذا القبيل ؛ يستند دائما في زعمهم إلى عدم إتفاق هذه القضايا مع مقتضى العقل ، وأنها لا تلائم روح العصر ، وأنه اذا كانت الشريعة معقولة المعنى ، قائمة على المصلحة ؛ فلماذا نحجم عن أن نغيِّر أحكاما ، شرعت منذ أزيد من ألف سنة ، وكأن المصلحة في الشريعة مطلقة ؛ ليست لها ضوابط تحميها ، ولا قيود تحدّها ، وكأن الشريعة خلت من كل مصدر للأحكام سوى المصلحة والمصلحة وحدها ، ولكنه التلبيس الذي لا يعدو أن يكون إشباعا للهوى ؛ واتباعا للشهوات . قال تعالى : ﴿ **ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن** ﴾[1].

---

(1) سورة المؤمنون : آية : 72.

مـدار البـحث:

يقوم البحث في « الحكم الشرعي بين النقـل والعقل » على تحـديد وبيـان العلاقة بين جنس الحكم الشرعي ؛ من حيث هو ؛ باعتبار ماهيته ؛ ما وقع منه وما سيقع ، وأدلته التي يستفاد منها ؛ هـل هي النصوص وحـدها ، أو أن للعقـل فيها مجالاً ؟ وهل للعقل أن يستقل بشيء من الأحكام؟ واذا لم يكن له ذلك فما دوره؟ وأي الدليلين مقدم عند التنازع ، وما مدى التوافق والتطابق بين ما يقتضيه النقل وما يقتضيه العقل من أحكام؟ هذا ما أودُّ الاجابة عنه بعون الله تعالى وتوفيقه.

وبذلك يتضح أنه ليس الغرض تناول أدلة الاحكام بالتفصيل ، ولا الاحكـام الشرعية بالشرح والبيان ؛ فلهذا وذاك موضعه من كتب الفقه وأصوله ، وعليه فـاذا تناولت في بعض المباحث شيئا من الأدلة فانما هو من الجانب الذي يساعـد على الغرض الأصلي ؛ وهو أن الشريعة الاسلامية وافية نصوصها ، معقولة أدلتها ، واذا تناولت من الاحكام شيئا فالغرض ابراز محاسن الشريعة ؛ واظهار موافقة احكـامها لمقتضى العقل.

ثم إنّ هناك موضوعات تعتـرضني خلال هـذا البحث هي من صميم أصول الفقه ، تناولها أسلافنا بما لا مزيد عليه من التقسيم والتحديد ، وتقعيد القواعد ، وذكر الخلاف ودليل المخالف ، وأوفوا كل ذلك حقه ، والذي يفترص أدنى مناسبة ليعرض من تلك الكتب الجيِّدة المطوَّلة ما قيل فيها بتطويله وتفصيله معاداً مكرراً - عناؤه في غير طائل ؛ وجهده كثير ضائع ، لذلك رأيت أن أحيل في كثير من هذه التفصيلات الى مصادرها الاصلية ، لأخلص بالبحث الى ماقصدته منه ، وأنفذ به الى ما وددت الاجابة عنه مبرزاً بدور أساسي أن أحكام هذه الشريعة ليست بمنأى عن قضايا العقل ، وأن مزاعم العقول لا يجوز أن تتطاول على موارد النصوص.

هذا وقد أكدت على أمر كانت له سمة بارزة طوال هذا البحث ، ذلـك هو تضييق شقّة الخلاف بين المذاهب التي أتعرض لها ما أمكن ، ومقياس النزاع عندي هو المضمون الفعلي ، الذي يسفر عنه النزاع من خلاف ، وليس حجم الالفاظ التي استعملت في النزاع ، حتى إنني لا أعّد الخلاف اللفظي ، الذي لا ينتج عنـه أثر

عملي خلافا ، بل أعده وفاقا ؛ ليقيني بأن القول بغير ذلك أفتيات على هذا التراث ، وعقوق لسلفنا الصالح ، لأنه يصور النزاع حيث لا نزاع ، ويدعي الخلاف في موطن الوفاق ، وقد أدى الإسراف في ذلك الى تصوير المذاهب الإسلامية بصورة مشوهة ؛ حتى صار يقال إن علماء المسلمين لم يتفقوا على شيء.

واذا كان اختلاف أمة محمد ﷺ رحمة ، فإن ادعاء الخلاف أو تسخيره في عدم الالتزام بأحكام الدين مجاف لهذه الرحمة ، ولا يزال التراث الاسلامي المتمثل في الخلافات المذهبية بحاجة إلي جهود مخلصة لتنقية ما علق بهذه الخلافات من صور قاتمة ، أثارها التعصب وغذاها التشيع المذهبي بمبارزات كلامية ، كثيرا ما أضاعت الحقيقة ، وخرجت بالخلاف عن موضوعيته ، وأي عمل يسهم في تجلية شيء من ذلك هو عمل مشكور.

منهج البحث:

جعلت بحثي هذا في تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة ، ضمَّ التمهيد مبحثين رأيت أن أتناول فيهما الألفاظ الواردة في عنوان الرسالة .

المبحث الأول:

في الدليل ، تعريفه ، وأقسامه ،

المبحث الثاني:

في الحكم الشرعي ، تعريفه وأقسامه .

أما الباب الأول فقد تكلمت فيه عن الحكم الشرعي والدليل النقلي ؛ وذلك في فصلين ؛ فصل في أن الأصل في الأحكام الشرعية نصوص الشارع ، وفصل في شمول هذه النصوص للأحكام.

وفي الباب الثاني تناولت الحكم الشرعي والدليل العقلي ، وذلك في ثلاثة فصول ؛ فصل عن العقل والايمان بالغيب ، وفصل عن العقل والتشريع بين المثبتين للتحسين العقلي والنافين له ، والفصل الثالث عن العقل والتشريع بين مدرستي الرأي والحديث.

وفي الباب الثالث تكلمت عن موافقة النقل للعقل في فصلين ؛ الفصل الأول في أن النصوص في ذاتها لا تتعارض ولا تختلف ، والفصل الثاني في أن النقل لا يتعارض مع العقل .

وتناولت في الباب الرابع الأحكام الشرعية من حيث كونها تعبّدية أم معللة في ثلاثة فصول ؛ فصل في التعليل ومذاهبه ، وفصل عن استفادة الفقه من القول بالتعليل ، والفصل الثالث عن التعبد ، مقاصده وخصائصه .

ثم الخاتمة في خلاصة البحث.



تمهيد في الدليل والحكم

وفيه مبحثان



المبحث الأول:

الدليل تعريفه وأقسامه

الـدليـل لغــة:

الدليل في اللغة[1] ما يستدل به ، والـدليل يكـون بمعنى الدال ، والنـاصب للدليل ، والمرشد ، ودل الطريق عرفه ، قال الجوهري « الهدي الارشاد والدلالة ، وهديته الطريق والبيت عرَّفته »[2] والمستدل الناظر في الدليل والطالب له ، والمستَدلُّ عليه عند الفقهاء ، هو الحكم الشرعي .

والاستدلال الاهتداء بالدليل ، واقتفاء أثره ، وصولاً الى الحكم .

الدليل عند الفقهاء:

وفي عرف الفقهاء[3] الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ، والأصوليون[4] يفرقون بين ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري ، فيسمى أمارة ، كدلالة وجود الدخان على وجود النار ، وأثر اللص عليه ،

---

(1) لسان العرب جـ 13 ص 264 . والصحاح للجوهري جـ 2ص 566 .

(2) في القرآن الكريم جاء الهدى بمعنى الارشاد قال تعالى في سورة فصلت آية 16 ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾ وجاء بمعنى التوفيق والاذعان لأمر الشارع ، قال تعالى في سورة القصص آية 56 ﴿ انك لا تهدي من احببت ﴾ فهي بمعنى لا توفقه للهداية واما ارشاده فقد وجد منه ﷺ لمن أحب ولمن لم يحب .

(3) الحدود للباجي ص 41 .

(4) مختصر ابن الحاجب جـ 1 ص 36 والاحكام للآمدي جـ 1 ص 11 .

وكالاستدلال بأخبار الآحاد والقياس على الاحكام الشرعية ـ وبين ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري ، فيسمى دليلا ، كدلالة القطعى من الاخبار على الأحكام ، وكدلالة : (العالم مؤلف وكل مؤلف حادث) ـ على حدوث العالم

وهذا التنويع بين الدليل والإمارة لا يترتب عليه فرق شرعي عند التأمل ؛ خصوصا عند القائل بأن كل مجتهد مصيب ، فإن المستدل بما يؤدي الى الظن في الشرعيات ، وما يسمى باصطلاح الأصوليين أمارة ، كالاستدلال بأخبار الآحاد والقياس ـ إذا عمل بمقتضى دليله ، وما أداه إليه اجتهاده ، فقد أدى ما أمره به ربه ، وافترضه عليه ، وهو من حيث الثواب والعقاب كالمستدل بالدليل القطعي المؤدي الى العلم ، لا فرق.

قال ﷺ : « اذا حكم الحاكم فاجتهد ، ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ، ثم أخطأ فله أجر[1].

والدليل دليل في نفسه ، قائم بذاته ما كان صالحا للاستدلال والارشاد ، سواء استخدم واستدل به على أمر من الأمور أو لم يستدل ، فلو خلق الله الكون والافلاك ولم يخلق من العقلاء من يستدل بها على الخالق لكانت دليلاً عليه ، ولو لم يستدل بها[2].

أقسام الدليل:

1 ـ دليل نقلي أو سمعي ، وهو ما نقل إلينا من جهة الشرع دالا من طريق النطق ، ويشمل نصوص الكتاب والسنة والاجماع ، وعند الباقلاني[3] وجماعة « أو من جهة معنى مستخرج من النطق » ، فيدخل القياس ضمن الدليل النقلي ؛ لورود التعبد به شرعا ، ويلحق بهذا النوع من الأدلة شرع ما قبلنا ، ومذهب الصحابي ، والهاتف الذي يعلم أنه حق ، ففي حديث الموطأ « فلما كان عند

(1) صحيح مسلم جـ 5 ص 131 صبيح .
(2) الحدود للباجي ص 38 .
(3) الإنصاف ص15 والأحكام للآمدي جـ 1 ص 11 .

غسله ﷺ أرادوا نزع قميصه ، فسمعوا صوتا يقول : لا تنزعوا القميص ، فلم ينزع »[1].

2 ـ دليل عقلي وهو ما له تعلق بمدلوله كدلالة الفعل على فاعله ، وعلى ما يجب له من صفات الحياة والعلم والارادة والقدرة ، أو إن شئت فقل هو ما تألف من قضايا عقلية محضة ، كدلالة إيجاد الباري على وجوده ، وتغير العالم على حدوثه.

3 ـ دليل مركب منهما وهو ما تركب من قضية شرعية وأخرى عقلية ، كما تقول النبيذ مسكر ، والمسكر محرم ،لقول النبي ﷺ « كل مسكر حرام » فالنبيذ حرام [2].

مفهوم كلمة عقل:

العقل في اللغة المنع والحبس من عقلت البعير اذا منعته والعاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها ، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك [3].

والعقل عند الباقلاني والباجي هو العلم الضروري الذي يقع ابتداء ، ويعم العقلاء ولا تدركه الحواس[4] ، وقد قيلت تعريفات للعقل كثيرة غير ذلك . وفسره الحارث المحاسبي في كتاب مائية العقل[5] بتفسيرات تعكس سلفيته انطلاقا من الكتاب والسنة ، فهو عنده غريزة وضعها الله سبحانه في بعض خلقه ، لم يطلع عليها العباد ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ، ولا بحس ولا ذوق ولا طعم ، وانما عرفهم الله اياها بعقولهم التي اعطاها لهم ليعرفوه ، سبحانه ويعبدوه ، وليكون حجة عليهم من أنفسهم يدركون به ما ينفعهم وما يضرهم ، والعقل عنده فهم الأشياء

---

(1) موطأ مالك باب الجنائز .

(2) صحيح البخاري جـ 8 ص 38 .

(3) لسان العرب جـ 13 ص 485 .

(4) الإنصاف ص 14 والحدود ص 31 .

(5) مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه ص 203 .

وتبصرها ومعرفة الضار والنافع منها في الدنيا والآخرة ، فاذا عقل الانسان عن الله شرائعه فقد تبصرها وعرفها ، وعظم قدر الله وهاب جانبه ، وخاف ورجا ، وصار منه الثواب والعقاب رأي العين ، فمن كان هذا شأنه كان عند الله عاقلا ، ولأوامره متبصرا ، فالعاقل عند الحارث هو المؤمن الخائف من الله .

ويقرب من هذا تعريف ابن حزم للعقل[1] : بأنه استعمال الطاعات والفضائل ، وأنه مخالف للتميز ، لأنه استعمال ما ميز به الانسان فضله ، فكل عاقل مميز وليس العكس .

موضع العقل من الانسان:

قال مالك وأهل السنة من المتكلمين ، العقل محله القلب ، لقوله تعالى : ﴿ **فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها** ﴾[2] وقال : ﴿ **ألهم ارجل يمشون بها**﴾[3] فقد اضيفت الى كل عضو منفعته المختصة به، وقد أضيف العقل الى القلب فيكون محله كما أن محل السمع الأذن والمشي الرجل ، وقال أبو حنيفة والمعتزلة محلة الرأس ، ومن المسائل الفقهية الناشئة عن الخلاف أن من شجَّ انسانا بضربة أوضحت عظم رأسه فأذهبت عقله لزمه عند مالك دية العقل ، وأرش الموضحة لأن اتلاف العقل اتلاف لعضو آخر ليس في العضو المضروب ، وقال أبو حنيفة عليه دية العقل فقط ، لأنه لما شجَّ رأسه وأتلف عقله ، أتلف منفعة في العضو المضروب فدخل أرش الموضحة في الدية دخول الأقل في الأكثر[4].

---

(1) الأحكام لابن حزم جـ 1 ص 51 .
(2) الحج آية : 46 .
(3) الأعراف آية : 195 .
(4) الحدود للباجي ص 34 .

المبحث الثاني
الحكم الشرعي وأقسامه

« المطلب الأول »
« في معاني الحكم وخصائصه وأركانه»

معاني الحكم:

الحكم من حيث هو أثر الشيء المترتب عليه ، وفي العرف: إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا ، ويختلف وصفه بحسب جهة الإيجاب والسلب ، فان كان الايجاب والسلب عقليين ـ كقولك : الصنعة تدل على الصانع، ولو تعددت الآلهة لفسد النظام ـ كان الحكم عقلياً ، وإن كان الايجاب والسلب عادياً ـ كقولك : الحديد يصدأ ، والملح لا يفسد الطعام ـ كان الحكم عادياً ، وان كان الايجاب والسلب شرعياً ـ كإيجاب الصلاة والزكاة ، وتحريم الخمر والربا ـ كان الحكم شرعياً ، فالحكم في عرف الشرع : هو اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بطريق الشرع [1] .

الحكم عند الفقهاء :

أما الحكم عند الفقهاء فهو عبارة عن أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير[2] .

فأثر قوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾[3] وجوب الوفاء بالعقود ، وأثر قوله **﴿ ولا**

---

(1) أنظر جامع العلوم في مصطلحات الفنون جـ 2 ص 50 .

(2) انظر شرح ابن حلول على تنقيح الفصول ص 61 .

(3) المائدة آية : 1 .

تقربوا الزنا ﴾[1] حرمة الزنا ، وأثر قوله ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس** ﴾[2] أن الزوال سبب لوجوب الصلاة ، وهكذا في سائر الأحكام . فالفقهاء يقولون : الحكم في هذا الأمر الوجوب ، أو الحرمة ، أو الإباحة ، أو أنه سبب لكذا ، أو شرط له ، أو مانع من صحته ، ولا يطلقون الحكم على نفس الخطاب ، كما يفعل الأصوليون .

الحكم عند الاصوليين:

عرف الأصوليون الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، بالاقتضاء ، أو التخيير ، أو الوضع[3].

فالخطاب توجيه الكلام قصد الإفهام به ، والمراد منه المخاطب به ، وهو الكلام النفسي الأزلي ، القائم بذات الله تعالى ، وقد أفاد التعريف أن نص الخطاب الصادر من الشارع الدال على طلب ، أو تخيير ، أو وضع ، يسمى حكما ، وهو اصطلاح فيه تجوز ، وقد جرى عليه القضاء الوضعي أيضا[4] ، لأن النص الوارد من الشارع أو من المشرع الوضعي هو دليل الحكم ومصدره وليس عينه ، أما الحكم حقيقة ، فهو ما ثبت بالخطاب لانفس الخطاب ، كما سبق عند الفقهاء ، وساغ التجوز في إطلاق الدليل على الحكم لتضمنه اياه .

والغرض من تعلق خطاب الله بفعل المكلفين تعلقه ولو بفعل واحد من أفعالهم ، وإلا لتعذر وجود الحكم أصلا ، إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال .

والخطاب يشمل عموم الأدلة الشرعية ، التي تثبت بها الاحكام ، لا خصوص الخطاب المتمثل في القرآن ، لأن وجوب اتباع النبي ﷺ وولّي الامر من بعده ، واتباع أدلة الاجتهاد الصحيحة ، إنما وجبت بإيجاب الله إياها ، فآل الأمر إلى أن الحكم كله لله[5].

---

(1) الإسراء آية : 32 .

(2) الإسراء آية : 78 .

(3) الأحكام في أصول اللأحكام للآمدي 135/1 .

(4) ولذا تراهم يقولون النطق بالحكم ومنطوق الحكم . . الخ أنظر أصول الفقه الشيخ عبد الوهاب خلاف ص 100 .

(5) التلويح على التوضيح جـ 1 ص 13 .

وقد أفاد التعريف بأن الحكم الشرعي لا يتعلق بفعل غير المكلف . ولا ينتقض بأن الصبي تقع منه عموم الطاعات قربة ، وبأنه مطالب بأداء الصلاة ندبا ، ودفع الزكات والنفقات وضمان المتلفات وجوبا ، فإن هذه المطالب ليست متعلقة بفعل الصبي ، بل بماله أو بذمته ، فانه أهل للذّمّة بإنسانيته ، المهيّأ بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ ، والذي يخاطب بهذه الأمور قبل البلوغ الولي دون الصبي ، فليس ذلك من تكليف الصبي في شيء.

يوضح ذلك أن أمر الشارع بالصلاة لم يوجه إلى الصبي ، وإنما وجه إلى الوليّ ، فقد قال صلى الله عليه وسلم « مروا أولادكم بالصلاة وهمْ أبناء سبع [1] » فالأمر للصبيّ من جهة الوليّ وليس من جهة الشارع ، لأن الصبيّ يعرف الوليّ ويفهم خطابه ، ولا يفهم خطاب الشارع[2].

وكل ذلك من باب التأليف على محاسن العادات ومكارم الأخلاق .

وخالف في ذلك القرافي ، وقال في شرح المحصول : إنَّ الأصح تكليف الصبي بالمندوب ، وأجاب عن تعريف الحكم من كونه متعلقاً بأفعال المكلفين بأن الغالب فيه كذلك[3] .

وفي الفروق عندما تكلم عن الفرق بين نكاح الصبي وطلاقه من أن الأول ينعقد دون الثاني ، ما يفيد بأنهم مخاطبون بالمباح والمكروه أيضا ، فهو يقول: لأن أنكحتهم سبب إباحة الوطأ ، وهم أهل للخطاب بالاباحة ، وكذلك الندب والكراهة ، والطلاق سبب تحريم وليسوا أهلا للخطاب بالتحريم ، وكذلك الوجوب [4].

أقسام الحكم:

دخلت أقسام الحكم جميعها في قول الاصوليين « اقتضاء أو تخييرا أو

---

(1) أبو داود : جـ 1 ص 115 الحلبي .

(2) أنظر الأحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ 1 ص 139 .

(3) أنظر تنقيح الفصول ص 79 .

(4) أنظر الفروق جـ 3 ص 101 وشرح إبن حلول على تنقيح الفصول ص 59 .

وضعا » ، فالاقتضاء المراد به الطلب ، ويكون طلب فعل وطلب ترك ، وطلب الفعل ان كان جازما ، فهو الايجاب ، والثابت به الوجوب ، وان كان غير جازم فهو الندب ، والثابت به الندب أو المندوب ، وطلب الترك ان كان جازما ، فهو التحريم ، والثابت به الحرام ، أو الحرمة ، وان كان غير جازم ، فهو الكراهة ، والثابت به المكروه[1]. فهذه أنواع أربعة من الحكم التكليفي . وبقي الخامس وهو الاباحة مدلولا عليه فى التعريف بلفظ التخيير ، ومعناه التسوية بين الفعل والترك.

ومن الأصوليين من جعل المباح قسما مستقلا عن الحكم التكليفي ؛ لأن المباح لا تكليف فيه ، فصارت الاقسام عنده ثلاثة ، حكم اقتضائي وحكم تخييري ، وحكم وضعي ، وهو مجرد اصطلاح [2].

ومن المعتزلة من استبعد أن تكون الاباحة من أقسام الحكم الشرعي ، بحجة أن المباح لا معنى له سوى انتفاء الحرج عن الفعل والترك ، وذلك ثابت قبل الشرع ، وقد أشار الآمدي إلى أن الخلاف لفظي ، سببه عدم تحرير محل النزاع ، فان مقصود من جعل الاباحة حكما شرعيا ، الاباحة الثابتة بخطاب الشارع ، وهو الاعلام برفع الحرج ، ومن نفاها قصد مجرد رفع الحرج الثابت بالبراءة الاصلية ، يقول الآمدى[3] « ونحن لا ننكر أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية ، وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع ».

وقد فرق الفهري بين الاباحة التي هى حكم ، والتى ليست بحكم فقال : « والصحيح أن ما أخذ من خطاب التسوية ، فهو حكم شرعي ، ورفعه نسخ ، وما أخذ من البراءة الاصلية ، فليس بحكم شرعي ، وليس رفعه نسخا[4].

الحكم الوضعي المقابل للحكم الشرعي :

الحكم الوضعي المقابل للحكم الشرعي ، هو عبارة عما يضعه البشر من

(1) المرجع السابق ص 62 .

(2) الأحكام للآمدي جـ 1 ص 117 .

(3) المرجع السابق جـ 1 ص 115 .

(4) شرح إبن حلول على تنقيح الفصول ص 61 .

نصوص تشريعية ، ينظمون بها علاقاتهم فى مختلف شؤونهم ، ومن أهم الفوارق بينه وبين الحكم الشرعي ما يلي :

(أولاً) التشريع السماوي يتصف بالدوام والاستمرار ، والتشريع الوضعي دائم الاحتياج الى التعديل ، والمتابعة ، لملاحقة ما هو الأنسب ، ومرجع ذلك القصور الذي يعتري البشر ، والكمال المطلق الذي اختص به الشارع الحكيم .

ومن أمثلة ذلك أن قانون القضاء المصري عدل خمس عشرة مرة خلال سبع سنوات .

(ثانيا) التشريع الالهي يتميز باحكام لا وجود لها فى التشريع الوضعي ، فان كل فعل من أفعال المكلف فى التشريع الالهي ، له حكمان ، حكم يجرى عليه فى الامور الدنيوية ، وهو ما يترتب عليه من آثار عاجلة ، كالتمكين من الانتفاع فى العقود ، وما في المخالفات من ضمان الحقوق ، واقامة الحدود . والرقابة في هذا النوع للسلطة الحاكمة ، وحكم أخروي وهو ما يوصف به هذا الفعل من كونه طاعة ، أو معصية ، وما يترتب على ذلك من ثواب ، أو عقاب في الآخرة ، والانسان في هذا على نفسه بصيرة ، فهو الرقيب على عمله والحسيب .

وأهمية هذا النوع تتمثل في سدّ الثغرات التي لا ينالها العقاب الدنيوي ، لعدم توفر الاركان والشروط المادية للعقاب ، من حيث إن الذي ينفذ الحكم المادي لا يعلم خفيات الأمور ولا يقع المحذور الا في الخفاء، وهذه نقطة قصور، عولجت في الأحكام السماوية برقابة الانسان على نفسه ، وبالقواعد الاخلاقية ، وبالوعد والوعيد في الآخرة ، حيث يكون الجزاء أشد والثواب أعظم ، ولا علاج لها في القوانين الوضعية ، فالذى يفعل إثما يناله في التشريع السماوي ما وضع له من عقوبة زاجرة في الدنيا ، واذا أفلت من العقاب لسبب ما ، فلن ينجو من عذاب أشد في الآخرة ، والذي يفعل خيرا ينتفع بعمله في الدنيا بما رتبته عليه الشريعة من آثار نافعة ، واذا لم يمكّن من ذلك في الدنيا ، بان سلب حقه ، أو لم يتنبّه أحد الى عمله الخيِّر ، فلن ينقص حقه في الآخرة ، ولا يلحقه ندم على ما قدم ، لان ما عند الله له خير وأبقى .

وهناك ميزات أخرى نوعية تتمثل فى نوعية الأحكام التي وضعها كل من

التشريعيين لتحقيق الاصلح في حياة الناس ، يظهر فيها التفوق بالمقارنة ، وليس هنا محل تفصيلها.

لماذا لم ينتفع المسلمون اليوم بهذه الميزات :

وهنا يرد سؤال وهو : ما دامت الشريعة الالهية قد سدّت كل أبواب الفساد ، وعالجت كل نواحي القصور في التشريعات الوضعية ، فكيف نفسّر ما يقع في ظلها من انحراف المسلمين ، حتى انك لتجد المنتمين اليها لا يختلفون عن سائر الامم ، إن لم يكونوا أسوأ سلوكا؟!.

ولا تفسير لذلك سوى أنه الانتساب الى الاسلام ، الخالي من المضمون ، والذي لا يتجاوز مداه الاحصائيات الرسمية والنشرات ، وأما الالتزام العملي الذي يؤهل الانسان أن ينتسب الى الاسلام حقا ، فأكثر الناس منه محرومون .

وسبب ذلك الغفلة ، والانبهار المادي ، الذي سيطر على عقول الناس ، وجعل المسلم الذي يحكمه التشريع السماوي ، يستوي مع غيري في أنه لا يخشى سوى سلطان الحاكم ، وقوة القانون ، وبذلك افتقد ميزة رقابة الضمير ، وسلطانه ، وخاصية أثر الوعد والوعيد في تصرفاته .

فلولا الغفلة ما قدم مؤمن ، بل عاقل على مخالفة مهما كانت متعتها واغراؤها يعقبها ألم ، وهول ، تشيب منه الولدان ، وتميد الجبال ، ولما تأخر عن فضيلة ـ مهما لاقى في سبيلها ـ تنتهى به الى نعيم مقيم ، وجنات هي الخلود ، ذلك أمر معلوم متحقق فى نفس كل عاقل ، مُسَلَّم به عند كل ذي نظر ، فانه لو عرضت على الانسان جميع المتع الممكنة في الدنيا : متعة المال ، والفرج ، والجاه ، والسلطان ، مع تخليصها من الشوائب لفترة ما ، على أن يُعرض بعد ذلك على النار عرضا ، لزمن أقصر ، وهو يرى ذلك العقاب رأي العين ، وأنه واقع لا محالة ـ لو خير في ذلك فإنه سيفدي أقل القليل من نفسه ، بكل متع الدنيا وشهواتها ، بل بأهله وولده ، وهذا ما أخبر الله به عن حال من يمسه العذاب يوم القيامة ، ويصير منه مرأى العين ﴿ **يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته وأخيه وفصيلته التى**

تؤويه ومن فى الأرض جميعا ثم ينجيه كلا ﴾[1] .

وكذلك المشاهد فى الناس اليوم اذا نزل بهم المرض افتدوا أنفسهم منه بكل أموالهم وما يملكون ، وتقيدوا بكل تعليم وارشاد ، فاذا كانت الصحة والعافية نكسوا ، وارتكبوا بالغفلة كل محظور وممنوع ، فكأن هلاك الانسان في الدنيا والآخرة مرتبط بغفلة قلبه ، ولكن الذين اتقوا **﴿ اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ﴾**[2] .

أركان الحكم الشرعي :

أركان الحكم الشرعي : الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه . ومن الاصوليين[3] من عدها أربعة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم فيه ، والحكم ، وهو كالأول في المعنى ؛ لأن الحكم عنده كناية عن المحكوم به ، والمحكوم عليه ، والمحكوم فيه ، عبّر عنهما الفريق الاول بالمحكوم عليه ، لاشتماله عليهما ، فالحالكم هو الله سبحانه لقوله تعالى : **﴿ان الحكم الا لله ﴾**[4] وسيأتي للكلام فيه مزيد بيان عند الفصل الخاص بالتحسين والتقبيح العقليين ، والمحكوم عليه هو فعل المكلف ، من حيث شرط التكليف ، وعمومه ، وما يدخله التكليف من الافعال وما لا يدخله ، أما المحكوم به فهو عبارة عما يوصف به الفعل من وجوب ، وحرمة ، وندب واباحة ، وكراهة ، في الاحكام التكليفية ، وما يوصف به من كونه سببا ، أو شرطا أو مانعا ، في الاحكام الوضعية ، وهي أقسام الحكم التى سيكون الكلام عنها .

خصائص الحكم التكليفي :

(أولا)العلم والقدرة على الفعل :

من خصائص الحكم التكليفي أنه لا يطالب به المكلف الا مع العلم به والقدرة

---

(1) المعارج آية11 .

(2) الأعراف آية201 .

(3) المستصفى للغزالي جـ 1 ص 83 .

(4) الأنعام : آية57 .

عليه[1] لقول الله تعالى : ﴿ **وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾[2] وقوله : ﴿**رسلا مبشّرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾[3] فقد دلت الآية الاولى على انتقاء التعذيب حتى يحصل العلم بالتبليغ ، وانتقاء التعذيب دليل عدم التكليف ، ودلت الآية الثانية على أن الحجة للخلق ، لو لم يُبعث اليهم من يعلمهم أحكام الله ، وللاجماع على أن من وطىء امرأة يظنها زوجته ، أو شرب خمرا يظنها خلا ، لا يأثم لعدم العلم ، وكذلك من كان قريب العهد بالاسلام لايعلم أنها حرام فيشربها ، أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب فيتركه ، وقد وقع مثل هذا من الصحابة حين لم تعلم الأنصار وجوب الغسل من التقاء الختانين ، اقتصارا على ما علموه من أن الماء من الماء[4].

وكذلك كان الامام مالك ، لا يرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويعدّه من الغلو ، حتى بلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله[5] ، ومما وقع من هذا في مذهبه أن المستحاضة التى تترك الصلاة زمانا ، جاهلة بالحكم ، أنه لاقضاء عليها فيما تركت ، قال في الموافقات : « ففي سماع أبي زيد عن مالك أنها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة ، لا تقضي صلاة الايام ، وقيل تقضي اذا كانت الايام التي تركتها يسيرة ، دون الكثير »[6] .

ودل على شرط القدرة قوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفسا الا وسعها** ﴾[7] وقوله ﷺ : « فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »[8] هذا عدا الشروط الخاصة

---

(1) تنقيح الفصول ص 80 .
(2) الإسراء آية15 .
(3) النساء آية : 164 .
(4) حديث الماء من الماء في صحيح البخاري جـ 1 ص 81 طـ : الشعب وفي صحيح مسلم جـ 1 ص 187 طـ : صبيح : أن الانصار قالوا لا يجب الغسل الا من الدفق حتى احتكموا الى عائشة رضي الله عنها .
(5) انظر الموافقات للشاطبي جـ 1 ص 170 .
(6) الموافقات للشاطبي جـ 1 ص 173 .
(7) البقرة : آية 285 .
(8) صحيح البخاري كتاب الاعتصام جـ 9 ص 117 .

بأعيان الأحكام ، كاشتراط الطهارة للصلاة ، والحول للزكاة ، والاستطاعة للحج ، وما شابه ذلك .

الجاهل لا يعذر بجهله :

ما تقدم من اشتراط العلم في التكليف ، ليس من باب تبرير التقصير بالجهل ، أو أن الجاهل يعذر بجهله على الاطلاق ، فإن ما تقدم لا يفيد أن كل من فعل إثما عن جهل معذور ، ذلك أن طلب العلم بالاحكام الشرعية التي يحتاجها الإنسان وتعرض له ، واجب تكليفي مستقل بذاته عن واجب الامتثال ، فأداء الصلاة واجب ، والعلم بأحكامها واجب آخر ، يعاقب بتركه كعقابه لتركها ، من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، كما أنه لا يعقل أن يكون اهمال واجب ، سببا للعفو عن واجب آخر ، بل العكس هو الصحيح ، فلا عذر في الجهل بالحكم ما أمكنت معرفته ، قال ابن منجور في شرحه على قواعد الزقاق ، نقلا عن القرافي : «الاجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، واذا كان العلم بما يقدم عليه الانسان واجبا ، كان الجاهل في الصلاة عاصيا ، بترك التعلم ، فهو كالمتعمد للترك[1].

فعدم العلم لا يكون مسقطاً للتكليف ، في حق المقصر في التعلم ، وانما يكون مسقطاً فقط ، في واحد من أمور ثلاثة :

1 ـ اذا كان الجهل في ذات المحكوم به لا في حكمه ، كمن شرب خمراً يظنها خلاً .

2 ـ اذا لم يحصل للمكلف تبليغ أصلا ، كمن كان حديث عهد بالاسلام لم تبلغه الاحكام ، فقد أخرج البيهقي عن عمر رضي الله عنه أنه أعذر رجلا زنى في الشام ، وادعى الجهل بتحريم الزنا ، وكذا روى عنه وعن عثمان أنهما أعذرا جارية زنت ، وهي أعجمية ، وادّعت أنها لم تعلم التحريم[2].

3 ـ اذا بذل المكلف أقصى الجهد في معرفة الحكم ، ولم يظفر به ، حيث يصدق

---

(1) مختصر شرح المنهج المنتخب على قواعد الزقاق ص 67 قام باختصاره وتنقيحه الشيخ أبو القاسم محمد التوأتي من علماء ليبيا وسماه الاسعاف بالطلب ط : بنغازي . وانظر فروق القرافي جـ 2 ص 150 .

(2) انظر نيل الاوطار للشوكاني جـ 2 ص 118 .

عليه حينئذ أنه غير متسبّب في جهله ، ويصير في حكم المخطىء من جهة العفو . أما الجاهل المتسبّب في جهله بتقصير منه ، فهو متعمد المخالفة ، لأن الذي لا يريد أن يتعلم ما يعمل به ، مَثَله كمثل الذي لا يريد أن يمتثل سواء بسواء .

قال ابن منجور نقلا عن ابن رشد : « ان كل ما يتعلق به حق لغيره ، لا يعذر الجاهل فيه بجهله ، وما لا يتعلق به حق لغيره فان كان مما يسعه ترك تعلمه ، عذر فيه بجهله ، وان كان مما لا يسعه ترك تعلمه ، لم يعذر فيه بجهله »[1]. ثم قال : « والحق إن وجب العلم ولم يشق مشقة فادحة ، لم يعذر ، والا فيعذر ، لأن الله أمر من يعلم بأن لا يكتم ومن لا يعلم بأن يسأل »[2] .

ثانياً : الحكم التكليفي مقصود لذاته :

الحكم التكليفي مقصود أصالة لذاته ، ليمتثله الملكلف ان كان واجبا ، أو مندوبا ، أو يكف عنه ان كان حراما أو مكروها ، أو يخير في فعله وتركه إن كان مباحاً ، أما الحكم الوضعي فهو مقدمة ، لا يتحقق التكليف الا بها ، ولا يكون مقصودا لذاته ، الا اذا كان حكما وضعيا من وجه ، وتكليفيا من وجه آخر ، كالنكاح يندرج في التكليفي من حيث إنه مندوب اليه، وفي الوضعي من حيث إنه سبب للحل .

ثالثاً : الحكم التكليفي مرتبته التأخير :

الحكم التكليفي متأخر عن الحكم الوضعي ، فلا يوجد الا بوجوده ، سواء أكان سبباً له كدخول الوقت ، أم شرطاً كالطهارة للصلاة ، أم مانعاً منه كالقتل مع الميراث ، وهكذا في سائر أحكام الوضع مع التكليف .

---

(1) مختصر شرح المنهج المنتخب ص 68 .

(2) المرجع السابق ص 67 ومن المالكية من حصر المسائل التي يعذر فيها الجاهل بجهله بالعدّ انظر : ص 68 وما بعدها المرجع نفسه .

خصائص الحكم الوضعي :

سبق أن الحكم التكليفي يشترط فيه بالاضافة الى الشروط الخاصة شرطان عامان : العلم والقدرة على الامتثال ، أما الحكم الوضعي فبعضه يشترط فيه العلم والرِّضَى ، وأكثره لا يشترط فيه شيء من ذلك أصلا ، وضابط ذلك كما ذكره القرافي ، أن الحكم الوضعي ، إن كان سببا لجناية تترتب عليها عقوبة ، فلا بد فيه من العلم والقدرة ، كالزنا ، والقتل ، والسرقة ، وشرب الخمر ، وما شابه ذلك ، مما هو سبب لعقوبة ، فلا يقتص من قاتلٍ غيره بغير علم ، ولا يحدّ شارب خمر ظنها خلاًّ ، لأن قواعد الشرع تقتضي أن لا يعاقب من لم يقصد المفسدة .

ويمكن القول بأن هذا النوع من الاحكام الوضعية راجع الى الحكم التكليفي ، فإن كل فعل ترتبت عليه عقوبة من الشارع ، لا بد وأن يكون في ذاته حكما تكليفيا من جهة الامر بتركه ، وقد تقدم أن الحكم التكليفي يشترط فيه علم المكلف ، وقدرته على الفعل .

أما اذا لم يكن الحكم الوضعي سبباً لجناية يترتب عليها العقاب ، فلا يشترط فيه علم المكلف وقدرته ، وهو الأصل في خطاب الوضع ، فالموت مثلا ، سبب لانتقال التركة الى الوارث ولو لم يعلم بموت مورثه ، ولا قدرة له على دفع هذه السببيَّة ، حتى لو أراد ذلك ، دخل الميراث في ملكه جبرا .

وكذلك من أتلف شيئاً من الاموال ، يجب عليه ضمان ما أتلف ولو لم يعلمه ، بأن كان نائما أو صغيرا ، أو مجنونا ، لا يقدر على التحرز ، ومثله الاعسار بالنفقة سبب يطلّق به على الزوج ، ولو كان فاقدا لوسائل العلم ، بأن كان مجنونا ، ولا يعذر بعدم قدرته على الانفاق.

أما ما يشترط فيه العلم والرضى ، فهو أسباب نقل الأملاك في المنافع ، والأعيان ، والابضاع ، كعقد البيع ، والنكاح ، والاقالة ، والاجارة ، قال ﷺ : « لا يحل لامرىء من مال أخيه الا ما طابت به نفسه »[1] والرضى لا يكون الا مع سابق

---

(1) مسند الامام الاحمد في الغصب ورواه الطبراني والبيهقي في السنن الكبرى . انظر : الفتح الرباني شرح مسند الامام أحمد جـ 15 ص 140 .

علم ، ويمكن ترجيع هذا النوع أيضا الى الحكم التكليفي ، لأن أسباب نقل الأملاك هي العقود والعقود تعتريها الاحكام التكليفية من اباحة أو غيرها .

الخلاصة :

خلاصة ما تقدم أن الحكم الوضعي إن استقل في ذاته عن الحكم التكليفي ، كما في الاعسار بالنفقة ، والموت في الميراث ، فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ، بل يترتب أثره عليه ، ولو مع العجز ، أو عدم العلم ، أما ان كان الحكم وضعيا من وجه تكليفيا من وجه آخر ، فان كان جناية تترتب عليها عقوبة ، اشترط فيه ما يشترط في سائر الاحكام التكليفية من العلم والقدرة ، وان كان من أسباب نقل الاملاك والمنافع فلا بد فيه من عنصر الرِّضى .

« المطلب الثاني »
الحكم التكليفي وأقسامه

سبق أن الحكم التكليفي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً ، وقد قسم الجمهور خطاب التكليف الى خمسة أقسام إيجاب وندب وتحريم وكراهة واباحة ، وزاد الحنفية[1] قسمين آخرين حيث نوعوا ما لزم فعله الى ما ثبت بدليل ظني ، ولا يكفر جاحده ، وسموه واجبا ، كقراءة الفاتحة في الصلاة ، والى ما ثبت بدليل قطعي ، يكفر جاحده ، وسموه فرضاً ، كقراءة ما تيسر من القرآن ، ونوعوا ما لزم تركه الى ما ثبت بدليل قطعي ، كالزنا والخمر ، وسموه حراماً والى ما ثبت بدليل ظني ، وسموه ، مكروها كراهة تحريمية ، كأكل لحوم الخيل ، فصارت الاقسام عندهم سبعة .

قال الشيخ حلولو : « ووقع لنا ـ أي المالكية ـ في المدونة ما يقتضي عدم الترادف ـ أي بين الواجب والفرض ـ وهو قوله : فان احتقن في فرض او واجب . »[2]

---

(1) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة جـ 1 ص 124 .

(2) شرح تنقيح الفصول ص 62 .

الخ . وقد فرق المالكية وبعض الشافعية بين الفرض والواجب في باب الحج .

والواضح من كلام الاصوليين[1] أن الخلاف لفظي ، لأن الجمهور أيضا لا ينكرون تقسيم الواجب الى قطعي وظني ، والمحرم كذلك ، ولا ينكرون أن القطعي يكفر جاحده دون الظني ، وإنما يعترضون على التحكم ، بتسمية أحدهما بالواجب أو المكروه ، والآخر بالفرض أو الحرام ، إلا أن كون الخلاف لفظياً ، هو صحيح من جهة ما يترتب عليه من الأمور العلمية ، الاعتقادية ، ككون منكره فاسقاً ، أو كافراً ، أما من جهة الفقه ، فقد يترتب عليه خلاف حقيقي ، كمن ترك قراءة الفاتحة في الصلاة ، صلاته باطلة عند الجمهور لأنه ترك فرضاً ، وعند الحنفية صحيحة مع الأثم ؛ لأنه ترك واجباً[2] ، وكذلك من ترك السعي بين الصفا والمروة في الحج ، فانه ليس من الاركان عند الحنفية .

أقسام متعلق الحكم التكليفي :
الواجب

عرف الاصوليون[3] الواجب بتعريفات متعددة ، معظمها لم يسلم من ايراد ، قالوا : هو « ما يعاقب تاركه » واعترض عليه بأنه غير جامع ، لعدم دخول ما عفى عنه ، لأن الذي عفى عنه غير معروف للمكلف ، فإن الواجب ناجز والعقاب منتظر ، وقيل : هو « ما توعد على تركه » واعترضوا عليه بأنه لو حصل الوعيد لتحقق العقاب ، لعدم التخلف ، مع أن احتمال العفو على الترك قائم ، وقيل : « ما يخاف العقاب على تركه » ورد بأنه غير مانع ، لدخول ما ليس بواجب في واقع الأمر وشك المجتهد في تحريمه ، وعرفه القاضي الباقلاني بأنه : « الذي يذم تاركه ويلام شرعا » ولم يسلم من ايراد ، وأقرب التعاريف ما أخذ به الغزالي والآمدي وابن الحاجب وهو أن الواجب « ما أشعر بالعقوبة بحيث ينتهض سببا لها عند تركه » ولا يرد عدم دخول

---

(1) انظر تيسير التحرير 229/2 وجمع الجوامع بشرح السناوني 11/1 .

(2) انظر جمع الجوامع جـ 1 ص 89 ورد المحتار جـ 1 ص 95 وفتح القدير جـ 2 ص 461 وتجب سجدة السهو عندهم لترك الفاتحة .

(3) انظر المستصفي جـ 1 ص 55 والاحكام للآمدي جـ 1 ص 92 وابن الحاجب مع العضد جـ 1 ص 230 .

ما عفى عنه ، لأن جعل الواجب سبباً للعقوبة يتحقق في جميع الأحوال ، والعفو اذا حصل فإنما هو أمر طارىء لا يقدح في صحة السبب ، لأن شرط اعمال السبب عدم وجود المانع .

صيغة الإيجاب :

للواجب صيغ كثيرة ، منها ما يدل على الوجوب بمادته ، نحو كتب وفرض وأوجب وأمر ، مثل قوله تعالى : ﴿ **سورة أنزلناها وفرضناها** ﴾[1] ﴿ **كتب عليكم الصيام** ﴾[2] ﴿ **أمر ربي بالقسط** ﴾[3] ﴿**ولله على الناس حج البيت**﴾[4] ونحو ذلك من الصيغ التي تدل بمادتها على الحتم والالزام ، ومنها ما يدل على الوجوب بالصيغة الدالة على الطلب ، وتشمل فعل الامر والمضارع المقترن بالطلب ، والمصدر النائب عن فعله ، واسم الفعل ، نحو قوله تعالى : ﴿ **استجيبوا لله وللرسول** ﴾[5] ﴿ **لينفق ذو سعة من سعته** ﴾[6] ﴿ **فضرب الرقاب** ﴾[7] ﴿ **عليكم أنفسكم** ﴾[8] .

أقسام الواجب :

ينقسم الواجب تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة ، فمن حيث فاعله ينقسم الى واجب عيني وواجب كفائي ، ومن حيث وقته ينقسم الى واجب مطلق وواجب مؤقت ، ومن حيث مقداره ينقسم الى محدود وغير محدود ، ومن حيث تعينه وعدمه ينقسم الى واجب معيَّن وواجب مخيَّر.

---

(1) النور آية 1 .
(2) البقرة آية 182 .
(3) الاعراف آية 28 .
(4) آل عمران آية 97 .
(5) الانفال آية 24 .
(6) الطلاق آية 7 .
(7) محمد آية 4 .
(8) المائدة آية 107 .

1 ـ الواجب العيني والكفائي :

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار الى واجب عيني وهو « ما قصد حصوله منظوراً بالذات الى فاعله »[1] فيستقل فيه كل مكلف بالتبعة ، ويطالب بالأداء عيناً ، ولا يغني فيه بعض عن آخر ، ولا تبرأ منه ذمة بذمة ، وذلك كأركان الاسلام ، وبر الوالدين ، وصلة الارحام والوفاء بالعقود ، وسائر الواجبات التي لا يتحقق الغرض منها الا بامتثال كل فرد .

وواجب كفائي وهو « ما قصد حصوله من غير نظر الى فاعله »[2] فاذا تأدى ولو بواحد سقط الطلب عن الجميع ، واذا لم يتأد مطلقاً ، أثم جميع الناس . ومثاله الانتصاب للافتاء والقضاء ، وأداء الشهادة ، واقامة الحجة على المعاندين ، ورد شبه الملحدين ، ورد السلام ، والجهاد اذا لم يتعين ، وتعلم الحرف والصنائع ، وسائر المهن ، والعلوم التي يحتاجها المسلمون . وكان الطلب كفائياً في مثل هذه الأمور لأن التكليف العيني بها يفضي الى التزام مالا تدعو الحاجة اليه ، اذ أن الغرض منها يتحقق بفعل البعض ، فيكون تكليف الباقين عبثاً ، كما لو ألزم جميع الناس بأداء الشهادة عيناً وقد حصل النصاب الذي يثبت به الحق .

وقد اختلفوا في الطلب الكفائي ، هل الخطاب فيه موجه الى جميع الافراد ، ويسقط بفعل البعض ، وهو رأي الجمهور ، أو موجه الى مجموع الافراد بالنظر اليهم ككل ، أو الى البعض القادر للقيام به فقط ، خلاف[3] بين الاصوليين .

استدل الجمهور بأن الجميع يأثمون بالترك ، ولو كان المخاطب البعض لما أثم الجميع ، وبأن النصوص الدالة على الواجب الكفائي لم تختلف في صيغتها عن النصوص الدالة على الواجب العيني ، فلا يخصص الخطاب فيه بالبعض دون البعض ، فإن الخطاب في قوله تعالى : ﴿ **واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها** ﴾[4]

---

(1) جمع الجوامع مع حاشية البناني جـ 1 ص 128 .
(2) تيسير التحرير جـ 2 ص 213 .
(3) انظر : في الخلاف والاستدلال تيسير التحرير جـ 2 ص 213 وجمع الجوامع جـ 1 ص 184 .
(4) النساء آية 85 .

وهـو من الواجب الكفـائي لا يختلف عن الخطاب في قـوله تعـالى : ﴿ **وأقيمـوا الصلاة**﴾[1] وهو من الواجب العيني .

وبذلك يعلم أنَّ الخطاب في الشرع قد يتوجه إلى الجميع، ويراد به البعض، ومن ذلك في القرآن ما نصّ عليه الامام الشافعي[2] ، قال في الرسالة : «ان من آيات القرآن ما هو عام اريد به العموم ودخله الخصوص ، ومن الامثلة لذلك قوله تعالى : ﴿ **ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفـوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه** ﴾[3] ، فان الآية من العام الذي أريد به الجميع ، ودخله الخصوص ، لأن الطلب وان اقتصر على خصوص من أطاق الجهاد ، إلا أنه ليس لاحد من أهل المدينة أن يرغب بنفسه عن نفس النبي ﷺ، أطاق الجهاد أو لم يطقه » ففي الخطاب عموم وفي الطلب خصوص[4] ، وهذا معنى الواجب الكفائي .

واستدل المانعون بقوله تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[5] وقـوله ﴿ **فلولا نفـر من كل فـرقة منهم طـائفة ليتفقهـوا في الدين ولينـذروا قومهم اذا رجعـوا اليهم** ﴾[6] فالآيتـان من الخـطاب الكفائي ، وجاء التصريح فيهما بالطلب من البعض دون الجميع ، وأجاب الجمهور بأن فعل الطائفة والأمـة مسقط للوجوب على الجميـع ، لا أن الوجـوب ثبت على البعض فقط ، جمعاً بين الأدلة[7] .

هذا وقد ذهب أبو اسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين الى أن فرض الكفـاية أفضل من فرض العين ، لأن القيام به يرفع الإثم عن جميع المكلفين ، ويخرجهم

---

(1) المزمل آية 20 .

(2) الرسالة بتحقيق الشيخ شاكر ص 54 .

(3) التوبة آية 121 .

(4) ومن العام المراد به الخصوص قوله تعالى : ﴿**ان الذين كفروا سواء عليم ،ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون**﴾ فان معناها مخصوص بمن حقت عليه كلمة العذاب . تفسير القرطبي جـ 184/1 .

(5) آل عمران آية 104 .

(6) التوبة آية 123 .

(7) انظر الموافقات جـ 1 ص 176 والعضد على ابن الحاجب جـ 1 ص 234 .

جميعاً من عهدة التكليف ، بخلاف فرض العين ، فإنما يرفعه عن القائم به فقط[1] .

2 ـ الواجب المطلق والمؤقت :

ينقسم الواجب بالنظر إلى وقته الى مطلق ومؤقت ، فالأول هو الذي لم يقيد الشارع طلبه بوقت معين ، مثل كفارة اليمين ، فليس لأوانها بعد الحنث وقت محدد ، وكذلك الحج ، عند من يرى أنه واجب على التراخي[2] وقضاء رمضان لمن أفطر بعذر ، عند من لم يقيده بالعام الذي أفطر فيه .

والواجب المؤقت ماقيد الشارع طلبه بوقت معين ، كالصلاة المفروضة وقيام رمضان ، ومعنى توقيته أنه لا يجب ولا يصح أداؤه قبل وقته ، ويأثم من أخره عنه لغير عذر ، وهو نوعان مضيق وموسع .

الواجب الموسع :

فالموسع مازاد الوقت عن حجم العبادة ، بحيث يتسع لغيرها من جنسها ، كالصلاة ، فإن كل صلاة يتسع وقتها لأدائها وأداء غيرها من أنواع الصلاة ، وقد اتفق الفقهاء على جواز أداء الواجب الموسع في أي جزء من أجزاء الوقت ، كما اتفقوا على انه لا بد فيه من النية ، ولكنهم اختلفوا في سبب الوجوب ، هل هو أول الوقت ، أو الجزء الذي يتصل بالاداء ، فالجمهور على أنه أول الوقت لقوله تعالى : ﴿ **أقم الصلاة لدلوك الشمس** ﴾[3] حيث جعل الزوال وهو أول الوقت علامة على المطالبة بالصلاة ، والنص وان كان في صلاة الظهر إلا أنه كذلك في جميع الاوقات ، لعدم الفرق ، وكون المكلف مخيراً بعد ذلك أن يوقع الصلاة في أي جزء

---

(1) انظر جمع الجوامع ج 1 ص 184

(2) ووجه عد الحج من قبيل المطلق مع عدم صحة وقوعه في غير أشهر الحج وفي غير اليوم التاسع على الخصوص وهو ما ظاهره التوقيت ، ان الاطلاق في أصل وجوبه على المكلف ، وذلك مؤقت بالعمر كله لا بسنة على التعيين ، وهذا هو محط الاطلاق ، ومن الاصوليين من عد الحج من قبيل الواجب المؤقت ، نظراً للمعنى السابق ، وسماه الحنفية بذي الشبهين . انظر : التوضيح على التنقيح جـ 1 ص 212 .

(3) الاسراء : آية 78 .

من الوقت ، فلدليل آخر وهو ما ورد في الحديث بعد ذكر الأوقات أولها وآخرها « ما بين هذين وقت »[1] .

وذهب الحنفية الى أن سبب الوجوب هو الجزء الذي يتصل بالأداء[2] سواء أكان أول الوقت أم غيره ، فاذا لم يؤد الواجب في أول الوقت انتقل السبب الى الجزء الذي يليه ، فاذا قارب الانتهاء تعين الجزء الاخير ، وبعد خروجه يكون السبب جملة الوقت ، وهذا الرأي في محل النظر ، اذ أنه عكس القضية في وظيفة الوقت ، فبدلاً من أن تكون العلامة التي وضعها الشارع للوقت معرفة له ، صارت هذه العلامة متوقفة في معرفتها على فعل المكلف ، وهو وقت الاداء الذي يختاره للعبادة ، وبذلك انقلب المعرِّف معرَّفاً .

ومن هنا لم يرتض ابن الهمام رأي الحنفية في المسألة ، ووصفه بأنه مرذول[3] .

الواجب المضيَّق :

الواجب المضيَّق هو ما كان الوقت فيه على قدر العبادة ، بحيث لا يتسع لغيرها من جنسها ، كصيام رمضان يجب بحلول الشهر ، والصوم فيه مستغرق لكل أجزائه الصالحة للصوم ، فلا يتسع لصوم آخر غيره ، ومن هنا قال الحنفية[4] : « ان مطلق النية فيه تكفي ، ولا يشترط تعيينها بصوم رمضان ، لأنها متعينة بالوقت الذي لا يتسع لغيره من أنواع الصيام ، فلو نوى المكلف في رمضان نفلاً أو فرضاً غيره صح لرمضان ، ولا عبرة بنية غيره ، لأن الوقت ظرف له » .

وذهب الجمهور الى أنه لا بد فيه من نية خاصة ، لأن عدم احتمال الوقت لعبادة أخرى إنما يوجب بطلان العبادة المغايرة ، وبطلانها لا يلزم منه وجود النية الخاصة ،

---

(1) اللفظ لمالك في الموطأ انظر المنتقي جـ 1 ص 136 وحديث وقوت الصلاة أخرجه البخاري جـ 1 ص 139 .

(2) انظر كشف الاسرار جـ 1 ص 224 .

(3) انظر تيسير التحرير جـ 2 ص 197 .

(4) انظر كشف الاسرار جـ 1 ص 234 .

التى لا تصح العبادة بدونها ، خصوصاً وأن المكلف قد أعلن أنه لم يرد صوم رمضان ، وإنما أراد غيره[1] .

والواجب المؤقت بقسميه المضيَّق والموسَّع يوصف فعله بواحد من أمور أربعة :

1 ـ **تعجيل** : وهو فعل الواجب قبل وقته المحدد له بإذن الشارع ، كتقديم زكاة الفطر قبل فجر يوم العيد بيوم أو يومين ، وكجواز جمع الصلاتين تقديماً ، للمسافر الذي يجدُّ به السير ، ولا ينزل قبل آخر الوقت .

2 ـ **أداء** : وهو الاتيان بالعبادة في الوقت المحدد لها للمرة الأولى ، كأداء الصلاة في وقتها المحدد ابتداءً .

3 ـ **إعادة** : وهي الإتيان بها ثانية داخل الوقت لخلل في الإجزاء أو في الكمال ، كمن يعيد داخل الوقت لفساد الأولى ، أو لأنه صلى منفرداً .

4 ـ **قضاء** : وهو فعل العبادة بعد خروج وقتها المحدد شرعاً ، كمن يصلي الصبح بعد طلوع الشمس ، والعصر بعد الغروب[2] .

الواجب المحدد وغير المحدد

ينقسم الواجب باعتبار مقداره إلى محدد وغير محدد

أ ـ فالمحدد ما كان معيَّن المقدار من عند الشرع ، بحيث لا تبرأ الذمة إلا بتحصيله كاملاً ، كفرائض الصلاة والزكاة والصيام ، وصدقة الفطر والكفارات والنذور ، ورد المظالم والحقوق ، وسائر ما عين الشارع مقدار الحق فيه ، ومن خصائص هذا النوع أنه إذا فرّط صاحبه في أدائه تعلق بذمته ، وترتب ديناً عليه يجب قضاؤه ، ولا يسقط بمضي وقته ، إلا بإسقاط صاحب الحق .

ب ـ أما غير المحدد فهو ما طلبه الشارع طلباً إجمالياً ، دون أن يحدد مقداره ،

---

(1) انظر تيسير التحرير جـ 2 ص 207 .

(2) انظر تنقيح الفصول للقرافي ص 72 ، مباحث الحكم عند الاصوليين ص 75 د. سلام مدكور .

بحيث يخضع للحاجة الداعية اليه قلة وكثرة ، كالإنفاق في سبيل الله ، وإطعام الفقير ، والأمر بالمعروف ، وإصلاح ذات البين فلم يطلب الشارع من جماعة المسلمين مقداراً محدداً للإنفاق ، أو للأمر بالمعروف أو لإطعام الفقير ، أو لأصلاح ذات البين ، وإنما ترك ذلك للحاجة الداعية قلة وكثرة ، بحسب الأزمان والأشخاص ، حتى لو ارتفعت الحاجة سقط التكليف به ، وذلك عين الحكمة والسداد ، لأنه لو تحدد مقداره لكان في بعض الاوقات زائداً على الحاجة لا داعي اليه ، وفي بعضها قاصراً لا يفي بالمطلوب . ولما كان هذا النوع من الواجب خاضعاً للحاجة اختلف عما سبقه في أنه لا تَرَتُّبَ له في الذمة ، ولا قضاء ، بل يسقط بفوات وقته وانتهاء الحاجة اليه .

وقد اختلف الفقهاء في نوع من الأحكام ، ترددوا في إلحاقه بأي من النوعين وهو النفقة على الزوجة والأقارب قبل **التراضي عليها والحكم بها** ، هل تلحق بالواجب المحدد فتترتب في الذمة ، حتى اذا فات وقته لاتسقط بالاعسار ، ولصاحب الحق المطالبة بها ، وهو رأي الجمهور ، أو هي من قبيل الواجب غير المحدد فلا تترتب في الذمة قبل الحكم وتسقط بفوات وقتها ، وهو رأي الحنفية[1] .

الواجب المعين والمخير :

ينقسم الواجب باعتبار تعينه وعدمه الى واجب معين وواجب مخير[2] .

الواجب المعين : فالواجب المعين ماكان مطلوباً بعينه ، وهو معظم الواجبات في الشريعة كالصلاة والزكاة والحج والجهاد ، وما يترتب على البيع والشراء من ثمن ومثمن ، وعلى الكراء والاجارة من منفعة وأجرة ، وما يترتب على الصرف والرهن من وجوب القبض والتسليم ، إلى غير ذلك .

الواجب المخير : الواجب المخير هو ايجاب أمر واحد من أمرين أو من أمور معلومة ، على التخير بينها ، فالتخيير بين أمرين كما في قوله تعالى : ﴿ **فإما منا**

(1) انظر الموافقات جـ1 ص 160 .

(2) انظر المستصفى جـ 1 ص 67 ، جمع الجوامع وحاشية البناني جـ 1 ص 175 .

بعد وإما فداء﴾[1] وكالتخيير بين الكفأين في تزويج البكر ، وبين الصالحين لتوليه المنصب في اختيار من يتولى أمراً من أمور الدولة ، وعد منه القرافي التخيير بين النظرة والإبراء اذا كان المدين معسراً مع أن الإبراء أفضل ، وجعله مستثنى من قاعدة أن التخيير لا يكون إلا بين متساويين ، لأن الإبراء يتضمن النظرة، ولم يسلّم له ما ذهب اليه[2] .

ويكون التخيير بين أكثر من أمرين كما في كفارة اليمين ، فإن الواجب فيها أحد ثلاثة أشياء ، إطعام عشرة مساكين ، أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، وكما في الإحرام بالحج يخيّر المحرم بين أن يكون مفرداً أو متمتعاً أو قارناً.

الا أن التخيير قد يمتنع معه الجمع كما في إنكاح البكر أحد الكفأين وعقد الامامة لأحد الصالحين لها ، فانه لا يجوز للأمة تنصيب إمامين ، ولا للبكر نِكاح زوجين وقد لا يمتنع الجمع ، كما في خصال الكفارة ، وعتق الرقبة ، وانظار المدين ، أو إبرائه .

والجمهور على أن المطلوب في الواجب المخير هو الأمر الكلي الصادق بالقدر المشترك الذي يتحقق في أي جزء من أجزاء الماهية ، فالوجوب ليس منصباً على كل فرد بعينه ، وانما على الماهية من حيث هي ، وعليه فلا تنافي في الواجب المخير بين الايجاب والتخيير ، لاختلاف الجهة وانفكاكها ، لأن الإيجاب في الأمر الكلي وهو القدر المشترك ، والتخيير في الجزئيات .

وخالف المعتزلة : فمنهم من قال : إن الوجوب منصب على جميع الأفراد والمكلّف مخير بينها ، ومرادهم بذلك أنه لو ترك المكلف الجمع أثم ، ولو فعل أياً منها بريء ، وهذا عين قول الجمهور فيما آل إليه .

ومنهم من قال إن الواجب واحد معين عند الله فإن أصابه المكلف فبها ، وإلاّ سدّ غيره مسدّه ، وهذا فضلاً عن أنه تكليف بمجهول مؤد إلى ما لا يطاق ـ وهم لا يقولون به ـ هو تكليف لم تظهر له فائدة؛ لأنه يؤول الى معنى التخيير السابق.

---

(1) محمد آية 4 .

(2) انظر الفروق للقرافي مع حاشية ابن الشاط جـ 2 ص 10 .

وأبعد منه من ذهب إلى أن الواجب يُعيِّنه فعل المكلف ، لترتب محذورين عليه :

الأول : اختلاف التكليف من شخص لآخر ، لان التكليف يتبع فعل المكلف واختياره ، ولم يعهد مثل هذا في الشرع .

الثاني : وهو أشنع ، أن المكلف يصير مشرعاً لأنه هو الذي يحدد ما يجب عليه ومالا يجب ، باختياره وارادته ، وهو باطل . ومع ذلك فإن خلاف المعتزلة لاثمرة له ، للاتفاق بين الجميع على أن المكلف يأثم بترك الكل ويسقط عنه الواجب بفعل البعض وما عدا ذلك خلاف لا طائل تحته[1] .

المندوب

اختار الآمدي[2] في تعريف المندوب أنه « مطلوب شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً » .

والتقييد بالاطلاق لاخراج الواجب الموسَّع والواجب المخيَّر ، فإن تاركه لايذم في بعض الاحوال ، وهو أول الوقت في الموسَّع ، وترك أحد الافراد مع الاتيان بالبدل في المخيَّر ، فنفي الذم في الواجب ليس مطلقاً كما في المندوب ، وإنما في بعض الوجوه .

صيغة المندوب :

المندوب له صيغ كثيرة ، فقد تكون الصيغة دالة عليه بمادتها كما في حديث المغيرة بن شعبة « كان رسول الله ﷺ يستحب أن يصلي على فروة مدبوغة »[3] .

وقد تكون الصيغة طلباً مقترناً بما يصرفه عن الوجوب كما في قوله تعالى :

---

(1) انظر مسلم الثبوت جـ 1 ص 67 ومبحث الحكم عند الاصوليين ص.83 وما بعدها .

(2) انظر الاحكام في اصول الاحكام جـ 1 ص 111 .

(3) رواه الامام أحمد في مسنده وأخرجه أبو داود والبيهقي في السنن الكبرى . انظر الفتح الرباني بشرح المسند جـ 3 ص 111 .

﴿ **فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً** ﴾[1] فالامر بالكتابة اقترن به ما يصرفه عن الوجوب لفظاً ومعنى ، أما لفظاً ، فلما اقترن به من اسناد الامر الى تقدير المالك ونظره في قوله : ﴿ **ان علمتم فيهم خيراً** ﴾ ولو كان الامر للوجوب لما ترك له ، وأما معنى ، فلما ثبت قطعاً في الشريعة أن الأموال محفوظة ، والخروج منها لا يكون الا عن طيب نفس وهو ما ينافي الوجوب .

وقد يدل على المندوب سياق الخطاب ، في كون هذا العمل أفضل من غيره ، أو على أنه لايكون الا من أرباب الهمم العالية ، مثل قوله ﷺ : « ومن اغتسل فهو أفضل » بعد قوله : « من توضأ للجمعة فبها ونعمت »[2] ، وكقول النبي ﷺ لأبي ذر حين سأله أي صلاة الليل أفضل ، فقال : « نصف الليل وقليل فاعله »[3] وقوله : « نعم الرجل عبد الله لو كان يقوم من الليل »[4] وقوله تعالى : ﴿ **ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور** ﴾[5] وقول النبي : « أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم كان اذا أصبح قال اللهم اني قد تصدقت بعرضي على عبادك »[6] .

فقد دلت هذه الاساليب على استحباب الغسل للجمعة ، واستحباب قيام الليل ، واستحباب أن يعفو الانسان عمن ظلمه ، أو نال من عرضه .

أنواع المندوب :

1 ـ السنن المؤكدة :

من المندوب ما يسمى بالسنن المؤكدة أو سنن الهدى كما يسميه الحنفية كالجماعة والاذان والوتر والعيدين وقراءة التشهد والسورة بعد الفاتحة في الصلاة[7] .

---

(1) النور آية 33 .

(2) سنن الدارمي جـ 1 ص 362 والحديث رواه الخمسة وحسنة الترمذي انظر سبل السلام جـ 1 ص 87 .

(3) السنن الكبرى جـ3 ص 4 .

(4) السنن الكبرى جـ 2 ص 501 .

(5) الشورى آية 40 .

(6) أبو داود كتاب الادب جـ 2 ص 570 .

(7) انظر التوضيح جـ 2 ص 142 وتيسير التحرير جـ 2 ص 230.

وقد اكتسب هذا النوع من المندوب التأكيد من مداومة النبي ﷺ، فلا يتركه الا للتشريع ، وهو غالباً ما يكون مكملاً لواجب ، والتهاون فيه قادح في المروءة ومخل بالشهادة ، وقد روي عن ابن مسعود أن تاركه مضلَّل ملوم ، ولكن لاعقاب عليه عند الجميع الا اذا كان الترك جماعياً فيما هو من الشعائر التي يخل تركها بمظهر الاسلام ، كالأذان وصلاة الجماعة والاقامة ، فإنه اذا اتفق أهل البلاد على تركها قوتلوا ان أعلنوا اصرارهم ؛ لأن في ذلك استخفافاً بشعائر الدين ، وطمساً لمعالم الشريعة ، وقد توعد النبي ﷺ من داوم على ترك الجماعة ، فهمّ أن يحرق عليهم بيوتهم ، وكان لايُغير على قوم حتى يصبح ، فاذا سمع أذاناً كفَّ ، وقد نقل الشاطبي[1] عن الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له عادة أن للحاكم أن يزجره ، واستشهد على ذلك بقول النبي ﷺ : « لقد هممت أن آمر أصحابي أن يجمعوا حطباً » [2] الحديث . وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة لآخر وقتها ان له أن ينهاهم[3] .

2 ـ النوافل :

من المندوب ما يسمى بالنوافل والسنن غير المؤكدة أو المستحبات ، وهي ما فعلها النبي ﷺ ولم يواظب على اظهارها في الجماعات مواظبة السنن المؤكدة ، وفاعلها يثاب وتاركها لا يلام ، مثالها التطوع بالصدقة والصلاة والصوم والحج ، ومنها صلاة الضحى والنوافل الراتبة وغيرها من أنواع المندوب غير المؤكد .

3 ـ سنن الزوائد :

وهناك نوع ثالث لا ينطبق عليه تعريف المندوب ولكن اذا فعله المكلف بنية الاقتداء والتشبه بالنبي ﷺ حصل له الثواب وهو الافعال الجبلية التي تصدر منه ﷺ مما يعد من أفعاله الخاصة ، لا من قبيل التشريع كالقيام والقعود والنوم واللباس

---

(1) روى البخاري في باب الأذان أن النبي ﷺ كان اذا غزا قوماً لم يكن يغزو حتى يصبح وينظر فان سمع أذاناً كف عنهم وان لم يسمع أذاناً أغار عليهم . وانظر الموافقات جـ 1 ص 133 فقد ذكر الشاطبي هنا قاعدة أن المندوب ينقلب واجباً إذا صار كلياً .

(2) متفق عليه والحديث في البخاري بلفظ لقد همست أن آمر بحطب فيحطب . صلاة الجماعة جـ 1 ص 160 . الشعب .

(3) انظر الموافقات جـ 3 ص 328 .

والأكل ، وتسمى عند الحنفية بسنن الزوائد ، من تعلق بها فقد تعلق بأسوة حسنة ، وقدوة طيبة ، ومن تركها فلا لوم عليه .

الحرام

كل التعريفات التي قيلت في حقيقة الواجب ولم تسلم من اعتراض قال الأصوليون بعكسها في تعريف الحرام، وورد عليها مثل ما ورد هناك، قال الآمدي: « والحق أنه مايكون فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما ، من حيث هو فعل » [1] ، وقيد « بجهة ما هو فعل » لاخراج المباح الذي يسبب الانشغال به ترك واجب ، كاللعب والصيد الذي يستغرق وقت الصلاة ، أو يتسبب عنه ترك مهم في حياة الانسان ضروري أو حاجي ، فانه وان ترتب عليه الذم ، إلا أن ترتّبه من جهة ترك الواجب ، وليس من جهة الفعل ، ولذلك قيل من جهة ما هو فعل لاخراج ما ذكر .

صيغة التحريم :

الصيغ التي تدل على التحريم في نصوص الشرع كثيرة ، منها ما يدل على التحريم بمادته مثل حرم ومحرم ولايحل ، نحو قوله تعالى : ﴿ **حرمت عليكم الميتة** ﴾[2] ﴿ **وهو محرم عليكم اخراجهم** » [3] **ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً** » [4] .

ومنها ما يدل على التحريم بصيغة النهي عن الفعل أو الاقتراب منه ، كقوله تعالى : ﴿ **لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[5] ﴿ **ولا تقربوا ما ل اليتيم** ﴾[6] ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾[7] وقد يكون التحريم بطلب الاجتناب والترك ، كما في قوله

---

(1) انظر : الاحكام جـ 1 ص 105 .
(2) المائدة آية 4 .
(3) البقرة آية 84 .
(4) البقرة آية 227 .
(5) النساء آية 29 .
(6) الاسراء آية 34 .
(7) البقرة آية 220 .

تعالى ﴿**فاجتنبوا الرجس من الاوثان**﴾[1] وفي الخمر ﴿**فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾[2] ويكون أيضا باقتران الفعل بالوعيد الأخروى ، أو بالعقاب الدنيوي ، فالأول نحو قوله تعالى ﴿**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها**﴾[3] والثانى نحو قوله : ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا**﴾ [4] لأن العقاب والوعيد لا يكونان الا عن محرم .

المحرم لذاته والمحرم لغيره :

قال الشاطبي : «لا سبب ممنوعا الا وفيه مفسدة لاجلها منع» [5] ، فتحريم المحرم إنما هو لأجل المفسدة ، والضرر المترتب على فعله ، الا أن الضرر قد يكون ذاتيا في المحرم ، وقد يكون عارضا ، ومن هنا انقسم الى محرم لذاته ومحرم لغيره.

أ ـ فالمحرم لذاته كان النهي فيه لذات المنهي ، كتحريم المحارم في النكاح ، وتحريم الزنا ، والخمر ، والسرقة ، وأكل الميتة ، والدم ، وقتل النفس ، وهذا النوع من المحرم باطل بأصله ووصفه ، لا يترتب عليه أثر مشروع ، فلا يثبت بالزنا نسب ، ولا بالغصب والسرقة ملك، والذين حرموا البنت من الزنا في النكاح ، سبب التحريم عندهم أنها جزء منه ، ومتخلقة من مائه ، وليس بسبب الزنا من حيث هو فعل محرم .

وكذلك من يقول بملك الغاصب للمغصوب ، والسارق للمسروق بعد أن يُلزمه بالضمان ، سبب التمليك عنده التغيّر أو التلف الذي حل بالمسروق والمغصوب ، وليس الغصب أو السرقة في ذاتها ، ووجه ما ذهبوا اليه أنه لو ألزم الغاصب بردّ المغصوب مع التغير ولم يلزم بدفع قيمته لكان في ذلك الإضرار بالمغصوب منه ، ولو الزم الغاصب بردهما معا لكان ذلك اجحافا به [6] .

---

(1) الحج آية 28 .

(2) المائدة آية 92 .

(3) النساء آية 92 .

(4) المائدة آية 40 .

(5) الموافقات جـ 1 ص 238 .

(6) الموافقات جـ 1 ص 260 .

ب ـ أما المحرم لغيره ، فهو ما كان التحريم فيه لا لذات المحرم ، بل لأمر آخر متصل به ، كالصلاة في الأرض المغصوبة ، والحج بالمال الحرام ، والبيع وقت النداء ، والسَّوْم على سوم الغير ، فهذه الأمور في ذاتها ، إما مطلوبة أو مباحة ، ولكن اقترن بها ماصيرها حراما ، وهو الغصب في الصلاة ، والمال الحرام في الحج ، والانشغال بالبيع المفوِّت للصلاة .

وقد يكون تحريمه لأجل الذريعة ، كالنظر الى المحرم ، فانه ذريعة الى الزنا المحرم لذاته ، وكبيع العينة فانه ذريعة الى استبدال القليل من النقد المعجل بالكثير المؤجل .

وقد اختلف الفقهاء في المحرم لغيره بعد الوقوع ، هل يكون صحيحاً مع الاثم ، أو يقع باطلا لا يترتب عليه أثر ، وهو سبب الاختلاف في صحة الوضوء بالماء المغصوب ، والصلاة في الأرض المغصوبة[1] ، ومن اغتصب شاة فذبحها عن واجب ، هو أو غيره ، ومن ذبح شاة بسكين مغصوبة ، هل تكون ذبيحته مذكاة أم لا ، كل ذلك لا يقع صحيحا عند الحنابلة وأجزأ عند غيرهم مع الاثم ، وكذلك اختلفوا فيمن حج أو قضي فرضا من مال حرام فقال قوم لا يكون مؤديا للحج ولا للفرض ، وقال آخرون حجه ماض والمال في ذمته[2] .

«المكروه»

يختلف المكروه باختلاف المراد منه ، فقد يطلق ويراد به الحرام أي ما ثبتت حرمته بدليل ظنى ، وهو ما يسمى عند الحنفية بالكراهة التحريمية ، ومثاله عندهم البيع على بيع الغير والخطبة على خطبته ، ولبس الحرير والذهب للرجل .

وقد يطلق مرادا به ما قابل المندوب ، وهو ما يعرف بخلاف الأولى ، كترك صلاة الضحى ، وفطر المسافر الذي لا يتضرّر بالصوم .

وتتفاوت درجة الكراهة هنا بتفاوت درجة المندوب .

---

(1) انظر المغني لابن قدامة جـ 3 ص 536 وانظر مختصر ابن الحاجب في تفصيل المذاهب وأدلتها في الصلاة في الأرض المغصوبة جـ 2 ص 2 .

(2) انظر مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري جـ 2 ص 160 ، والفروق للقرافي جـ 2 ص 85 .

وقد يطلق مرادا به ما نهى عنه نهى تنزيه لا تحريم، وهو ما يعرف بالكراهة التنزيهية ، كالنهي عن الصلاة في الطرقات ، ومعاطن الابل ، والحمام ، والمقبرة .
والفرق بين الكراهة التنزيهية ، وخلاف الاولى ، أن المكروه إن ورد النهي عنه بدليل يخصه فهو كراهة تنزيهية ، كالنهي عن ترك صلاة الركعتين عند دخول المسجد ، في حديث البخاري[1] «اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين» وكالنهي عن الصلاة في الأوقات والاماكن المخصوصة ، وان لم يرد به نهي مخصوص ، وانما اكتسب الكراهة من ترك الأمر بالمندوب فهو خلاف الأولى كالفطر في السفر ، وترك صلاة الضحى .

وقد يراد بالمكروه الشبهات التي يغلب على الظنِّ حلها ، وان كان في النفس منها شيء ، وترك هذه أولى ، لقوله ﷺ «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»[2] .

والتعريف الذي يشمل المكروه بأنواعه عند الجمهور هو : «ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم»[3] .

صيغة المكروه :

الصيغة الدالة على المكروه قد تكون بالنص ، كما فى قوله ﷺ «وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال»[4] ، وقد يدل اللفظ على الكراهة بمعناه كما فى حديث «أبغض الحلال الى الله الطلاق»[5] ، وحديث أبي داود «ما من قوم يقومون من مجلس لا يذكرون الله فيه ، الا قاموا عن مثل جيفة حمار ، وكان عليهم حسرة»[6] فقد دل الحديثان بمااشتملا عليه من تنفير ، على كراهة الطلاق ، وكراهة القيام من المجلس دون أن يذكر فيه اسم الله .

---

(1) البخاري في التَّهجد جـ 2 ص 70 والحديث أخرجه الجماعة .
(2) جزء من حديث النعمان بن بشير رواه البخاري في الايمان جـ 1 ص 20 .
(3) انظر جمع الجوامع مع حاشية البناني جـ 1 ص 80 .
(4) جزء من حديث رواه البخاري في كتاب الادب عن المغيرة جـ 2 ص 4 .
(5) أبو داود في الطلاق جـ 1 ص 503 وابن ماجه جـ 1 ص 650 .
(6) أبو داود جـ 2 ص 563 .

وكثيرا ما تكون الكراهة بصيغة النهي المقترن بما يصرفه عن التحريم ، كما فى قوله تعالى ﴿ **يايها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم**﴾[1] ، فالنهي عن السؤال في الآية محمول على الكراهة لأمرين : الأول التصريح بها في حديث « . . وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال » فهو كالبيان للآية . الثاني : قوله تعالى بعد ذلك ﴿ **وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم** ﴾ الأمر الذي يفيد أن السؤال مأذون فيه في الجملة وليس محرماً .

ومن الكراهة المستفادة من النهي قول النبي ﷺ «لا تواصلوا . . »[2] ناهيا عن الوصال في الصوم ، فانه محمول على الكراهة عند بعض العلماء ، رفقا بهم ، بدليل قول عائشة في رواية البخارى[3] «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال رحمة بهم ، وفيها : فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوما ثم يوماً» فقد صرح الحديث بأن النهى للرحمة والرفق لا للحظر والمنع[4] .

ولا عقاب على فاعل المكروه باصطلاح الجمهور ، الاَّ أنَّ المداومة عليه تقدح في الشهادة ، وتخل بالمروءة ، وتاركه يثاب من حيث انه امتثل أمر الشارع .

«المباح»

ذكر الآمدى[5] تعريقات للمباح رجع عليها بالهدم والابطال ، ثم اختار أنه : «ما دُلَّ بالدليل السمعى على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل» .

فالقيد الأول وهو خطاب الشارع لاخراج فعل الله تعالى ، فلا يسمى مباحا ، وقيد «التخيير» يخرج الواجب ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، وقيد «من غير بدل» لاخراج الواجب الموسع والواجب المخير ، فالتخيير فيهما موجود .

---

(1) المائدة آية 104 .

(2) البخاري في الصوم جـ 3 ص 48 .

(3) البخاري جـ 3 ص 48 .

(4) ومن العلماء من يرى أن الوصال حرام ومنهم من ذهب الى أنه مباح . انظر : تفصيل الكلام والادلة في الفتح الرباني شرح مسند أحمد بن حنبل جـ 10 ص 86 .

(5) الاحكام في أصول الاحكام جـ 1 ص 114 .

وقد ذكر الأصوليون في باب المباح مسائل وخلافات معظمها من قبيل البحث النظري الذي لا يترتب عليه أثر، كاختلافهم في كون المباح حكما شرعيا[1] .

وهل الاباحة من أحكام التكليف[2] ، وهل تدخل في مسمى الواجب من حيث إن الواحب أيضا لا حرج في فعله ، أو أن بينهما تباينا[3] .

صيغة الاباحة :

يعبر الشارع عن الاباحة أحيانا بلفظ الحِلّ كما في قوله تعالى : **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**[4] وقوله **﴿أحِل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم﴾**[5] ، وأحيانا

---

(1) سبقت الاشارة الى ذلك في تعريف الحكم ، والذي تُمكن اضافته هنا ، هو : أن الكعبي من المعتزلة نفى وجود المباح أصلاً ، وقال : ان فاعل المباح لا يخرج عن أن يكون تاركاً للحرام ، وترك الحرام واجب ، فالمباح واجب ، ورد الجمهور على الكعبي بأن المباح وان كان مما يترك به الحرام ، الا أنه ليس هو عين ترك الحرام ، فقد يترك الحرام بـه ، وقد يترك بغيره ، ثم انه لو صح هذا لكانت كل الاحكام حكماً واحداً ، فان المندوب والمكروه أيضاً قد يترك بهما الحرام ، بل ان المحرم ذاته قد يترك به محرم آخر ، فهل نقول انه واجب ، ثم ان كون فعل المباح تركاً للحرام غير مسلم باطلاق ، فقد يكون كذلك كمن يأكل وينكح حلالاً ، يتقى ما حرم من ذلك ، وقد يكون تركـاً لواجب كمن يتخلف عن الجهاد لعذر ، فتخلفه مباح ، ولكنه ترك لواجب الجهاد . انظر الاحكام للآمدي جـ 1 ص 116 والموافقات للشاطبي جـ 1 ص 114 وما بعدها .

(2) الجمهور على أن الاباحة ليست من أحكام التكليف بل هي حكم تخييري وذهب الاستاذ الاسفراييني الى أنها من احكام التكليف ، ووجه ما ذهب اليه الجمهور ان التكليف يكون بطلب مـا فيه كلفـة ومشقة ، وهذا لا يتحقق في المباح الذي خير الشارع بين فعله وتركه ، فاطلاق التكليف عليه أمر في غاية البعد ، ووجه ما ذهب اليه الاستاذ أن المباح وان كان مخيراً بين فعله وتركه الا ان اعتقاد كونه مباحاً امر واجب ، والوجوب حكم تكليفي ، ولا يخفي بعد تبين الوجهتين خروج المتنازعين عن محل النزاع الى مجرد الخلاف اللفظي . انظر : الاحكام للآمدي جـ 1 ص 118 .

(3) من ذهب الى أن المباح داخل في مسمّى الواجب وِجْهَتُه أن المباح ما لا حرج في فعله ، والواجب كذلك لا حرج في فعله ، والزيادة التي اختص بها الواجب وهي العقاب على الترك لا تنافي ما وقع فيه الاشتراك ، والعادة مطّردة باطلاق الجائز على الصلاة والصيام والواجبين ، فيقال عنهما صلاة جائزة وصيام جائز ، ومن ذهب الى التباين بين مسمى المباح ومسمى الواجب ، وِجْهَتُه ان المباح ما خير بين فعله وتركه بالقيود الخاصة ، وهذا غير متحقق في الواجب ، واطلاق الجواز على الصلاة الواجبة تَجَوز بدليل قولهم هذا واجب وليس بجائز . انظر : الاحكام للآمدي جـ 1 ص 137 .

(4) البقرة آية 274 . (5) البقرة آية 186 .

يكون التعبير بنفي الحرج أو الإثم أو الجناح كقوله تعالى في ذوي الاعذار ﴿**ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج**﴾[1] ،

وقوله بعد أن أمر نساء المؤمنين بغض البصر وعدم ابداء الـزينة ﴿ **لا جنـاح عليهن في آبائهن** ﴾ إلى آخر الآية[2] .

وقد تستفاد الاباحة من الامر لقرينة ، كما اذا اقترن بما يفيد التخيير نحو قوله تعالى : ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾[3] وقوله ﴿**وكلا منها رغـدا حيث شئتمـا**﴾[4] أو لأنـه ورد بعـد الحـظر ، نحــو قـولــه تعـالى : ﴿**واذا حللتم فاصطادوا**﴾[5] ﴿**فالآن باشروهن**﴾[6] ﴿**فاذا قضيت الصلاة فانتشروا**﴾[7] .

«اختلاف الاحكام بالكلية والجزئية»

يرى الشاطبي[8] أن جميع الأحكام من وجوب ، وندب ، وحرمة ، وكراهة ، واباحة ، تختلف أحوالها بحسب الكلية والجزئية ، فالمندوب بالجزء قد يصير واجبا بالكل ، كالأذان مندوب ، ولكن اذا ترك كليا صار تركه تركـا لواجب ، والمكـروه بالجزء كاللهو في بعض الاوقات ، ينقلب بالمداومة عليه كليا الى حرام ، والصغيرة من الذنوب تتحول بالاصرار عليها الى كبيرة ، والمباح بـالجزء قـد يكون مكـروها بالكل ، وقد يكون واجبا كالأكل ، والبيع ، فترك واحد منهما جزئيا مباح ، أما تركه كليا فحرام ، لمـا يترتب على تـرك الأكل كليـا من الهلاك ، وعلى تـرك البيع من الاهمال لأمر حاجى ، في امتناع الناس عنه الحرج الشديد ، وقد يكون المباح بالجزء

---

(1) الفتح آية 17 .

(2) الاحزاب آية 55 .

وقد ورد التعبير بنفي الجناح عن الواجب في قوله تعالي : ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ .

(3) البقرة آية 221 .

(4) البقرة آية 34 .

(5) المائدة آية 3 .

(6) البقرة آية 186 .

(7) الجمعة آية 10 .

(8) انظر الموافقات جـ 1 ص 130 وما بعدها .

مكروها بالكل كالتّنزه والرحلات ، وسماع المباح من الطرب ، لابأس بشيء من ذلك من حين لأخر ، لكن الاشتغال به في معظم الاوقات مكروه ، يُنسب فاعله إلى قلّة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات[1] .

وقد يكون المباح بالجزء محرما بالكل ، كسب الأولاد وضربهم للتربية ، فان الاقدام على أصله مباح ، ولكن الاسراف فيه بما يزيد على حد المصلحة حرام كما ذكره الغزالي[2] .

ومن ذلك ما ذكره محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج ، ان كان يكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تقبل شهادته . يقول الشاطبي :[3] «وما ذلك الا لذنب اقترفه» ثم نقل عن الغزالي قوله «ان المداومة على المباح قد تصيره صغيرة كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة » .

« المطلب الثالث »

« الحكم الوضعي وأقسامه »

اتفق الاصوليون على أن الحكم الوضعي هو خطاب الشارع ، المتعلق بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك : فمنهم[4] من أدخل في خطاب الوضع ما كان متعلقا بكون الشيء صحيحا أو فاسدا ، وعزيمة أو رخصة ، ووجهه أن الصحة والفساد من وضع الشارع ، لأن سببها استيفاء الشروط الشرعية أو عدم استيفائها ، ولأن الانتقال في العزيمة والرخصة أيضا لا يكون الا بسبب شرعي ، ومن وضع الشارع ، ومن هنا كانت جميعها الى خطاب الوضع أقرب .

الا أن هذا إن صح في الرخصة المنتقل فيها من الحكم الأصلي الى الحكم الطارىء لسبب ما ، فلا يصح في العزيمة التى هي تكليف بحكم شرعي لم يتضح

---

(1) **الموافقات** جـ 1 ص 132 .

(2) **الموافقات** جـ 1 ص 137 .

(3) نفس المرجع جـ 133 1K0 w .

(4) انظر الأحكام للآمدي جـ 1 ص 121 .

فيه انتقال ولا سبب ، الا أن يتكلف لذلك كأن يقال : إن مرجع العزيمة هو جعل الحالة العادية سببا لاستمرار الحكم الأصلي ، ومن هنا عد الأسنوي [1] وابن الهمام العزيمة والرخصة في الحكم التكليفي ، لأن المحكوم به في الرخصة والعزيمة لا يخرج عن أن يكون واحداً من الأحكام التكليفية الخمسة، وصنيع ابن [2] الحاجب في تقسيمه لهما الى ما ذكر يوحي بأنه يجعلهما كذلك أيضاً ولو أنه ذكرهما في حيز الحكم الوضعي .

أما الصحة والفساد فقد صرح كثير من المحققين كابن الحاجب وابن الهمام وصاحب مسلم الثبوث ـ بأن الحكم فيهما عقلي وليس شرعيا ، ومن الاصوليين كالبيضاوي من ادرجها في الحكم التكليفي [3] .

والذي اراه أن العزيمة والرخصة لا يصح أن تدرج في أقسام الحكم الوضعي باعتبارها حكما وضعيا فقط ، ولا في أقسام الحكم التكليفي باعتبارها حكما تكليفيا فقط ، وانما تبحث مستقلة بذاتها باعتبارها تطبيقا لهما لاشتمالها على الحكمين ، فكونها وجوبا أو ندبا أو اباحة من أحكام التكليف ، وكونها مسبَّبة عن عذر طارىء يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل ، من أحكام الوضع ، فهي تطبيق للحكمين ، وليست قسما لأي منهما بانفراد . أما الصحة والفساد فلا يبعد قول من قال[4] إن الحكم فيهما عقلي ، وليس تكليفيا ولا وضعيا ، لأنه بعد ورود الأمر بالفعل ، ومعرفة شروطه وموانعه الشرعية ، لا يتوقف العقل في الحكم عليه بالصحة والفساد ، بناء على ما وضعه الشارع من ضوابط ، وهذا ما دعاني الى عدم التعرض للعزيمة والرخصة ، والصحة والفساد ضمن أقسام الحكم الشرعي بقسميه .

« أقسام الحكم الوضعي »

أولاً : السبب : السبب وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه

(1) انظر التمهيد ص 12 .

(2) انظر مختصر ابن الحاجب 7/2 وحاشية التفتازاني عليه 8/2 .

(3) المنهاج مع شرح الأسنوي جـ 1 ص 37 ، ومسلم الثبوت جـ 120/1 .

(4) انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد وحواشيه جـ 2 ص 7 .

معرِّفا لحكم شرعي ، كتعريف الزوال لوجوب الصلاة ، والاستطاعة لوجوب الحج . وعقد البيع لنقل الملكية ، وعرفه القرافي[1] : بأنه ما يلزم من وجدوه الوجود ومن عدمه العدم ، لذاته ، وهو في معنى التعريف الأول ، وجعل الشاطبي[2] السبب بمعنى العلة عند غيره ، والعلة عنده تطلق على حكمة التشريع .

الحكمة من وضع الاسباب :

لولا الاسباب الشرعية المعرفة للاحكام لوقع الناس في الحرج والضيق ، لأن الوقوف على الاحكام بعد انقطاع الوحي متعذر بدونها ، يقول ابن قدامة «علم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال ، أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لاحكامها . على مثال اقتضاء العلة لمعلولها وذلك شيئان : أحدهما العلة ، والثاني السبب»[3] .

السبب معرف لا مؤثر :

يقول الاصوليون[4] : ان السبب ما يحصل الحكم عنده لا به ، كما تقول : الوصول الى مكان ما بالسير ، لا بالطريق ، فالسير علة ، والطريق سبب ، والفرق بينهما هو الفرق بين حافر البئر والمردي فيه ، فالمردي فيه مباشر وصاحب علة ، والحافر متسبب ؛ لأن الهلاك حصل بالتردية عند وجود السبب ، وهو الحفر[5] .

فالاسباب ليست مؤثرة في الأحكام بذاتها عند الجمهور ، ومن قال ان السبب موجب للحكم ، فليس معناه الايجاب العقلي لذات السبب ، والا لكان السبب موجبا

---

(1) المنهاج مع شرح الاسنوي جـ 1 ص 37 ، ومسلم الثبوت جـ 1 / 120 .
(2) انظر الموافقات جـ 1 ص 260 .
(3) روضة الناظر ص 30 .
(4) انظر المستصفى للغزالي جـ 1 ص 94 والموافقات جـ 1 ص 196 .
(5) عند اجتماع السبب والعلة على هذا النحو يقول المقري ـ من المالكية ـ في قواعده : ان العلة مقدمة ما لم يقو السبب فيقدم وان استويا في القوة كما في حافر البئر والمردي فيه ، وطارد الصيد مع صاحب الشرك ، والمقدم لانسان طعام غيره ليأكله ـ اعتبرا شريكين في الجناية .

قبل ورود الشرع ، وهو باطل ، وانما المراد الايجاب الشرعي ، بمعنى اقتضاء الله تعالى ربط الأسباب بمسبباتها ، فلم يخرج السبب عن أن يكون معرفاً[1] ،

السبب[2] والعلة :

ذهب كثير من الأصوليين الى أن الفرق بين السبب والعلة هو الفرق بين العام والخاص ، لأن الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم ، ان اشتمل على مناسبة ظاهرة وحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ، فهو سبب وعلة ، كتعريف الاسكار للتحريم ، والسرقة لوجوب القطع ، والقتل للحكم بالقصاص ، فان العقل يدرك حكمة مناسبة للارتباط بين هذه الاشياء ، وهى حفظ العقل في تحريم المسكر ، وحفظ المال في قطع السارق ، وحفظ النفوس في القصاص من القاتل .

وان لم يشتمل الوصف على مناسبة ظاهرة ، بأن اقتصر على كونه معرفا للحكم فقط ، فهو السبب دون العلة ، كتعريف وجوب الصوم برؤية الهلال ، ووجوب الصلاة بالزوال ، فان العقل هنا لا يدرك مناسبة ظاهرة ، بل يُجوِّز ربط وجوب الصلاة والصوم بشيء آخر . يقول الآمدي : «المختار أنه لا بد أن تكون العلة مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع ، والا لو كانت امارة مجردة ، فالتعليل بها في الاصل ممتنع»[3] .

ومن الاصوليين من أطلق السبب والعلة اطلاقا مترادفا ، فجعل الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم سببا وعلة ، قال الغزالى : «وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الاسباب عللا»[4] .

---

(1) انظر المستصفي جـ 1 ص 94 ، والاحكام للآمدي جـ 1 ص 119 .

(2) قال ابن قدامة استعار الفقهاء لفظ السَّبب واستعملوه في أربعة أشياء أحدها في مقابل المباشر كالحفر مع التردية ، الحافر صاحب سبب والمردي صاحب علة ، والثاني بازاء علة العلة كالرمي يسمى سبباً ، والثالث بازاء العلة بدون شرط كالنصاب بدون الحول ، والرابع بازاء العلة نفسها . انظر : روضة الناظر ص 30 .

(3) الاحكام جـ 3 ص 186 .

(4) المستصفى جـ 2 ص 342 وانظر ص 230 .

الارتباط بين السبب والمسبب[1] :

السبب متى وقع على وجهه الصحيح ، بأن تحققت شروطه وانتفت موانعه ، فان ايقاعه يستلزم ايقاع المسبب عنه ، قصد ذلك المكلف أو لم يقصده ، لأن الاسباب لم توضع أسبابا الا لتفضي الى مسبباتها ، ولو لم تكن كذلك لم تكن أسبابا ، فالذي يفعل السبب ويقصد ألا يقع مسببه قصد محالا ، كمن وضع يده في نار ، وقصد أن لا تحرقه أو رمى إنسانا بسهم صوبه اليه ، وكره أن يصيبه ، وعلى ذلك فمن أوقع طلاقا ، أو عقد نكاحا ، أو أبرم بيعا على ما وضع في الشرع ، ثم قال لم أقصد ما يترتب على الطلاق من الفرقة ، ولا على النكاح من الحل ، ولا على البيع من نقل الملكية ، لا يلتفت لقوله ، ويترتب على فعله ما رتبه عليه الشرع رضي أم كره ، وكذلك الحال في العبادات ، اذا صلى ، أو صام ، أو حج كما ينبغي ، ثم رفض أن يكون فعله صحيحا مجزيا ، فرفضه باطل ، وقصده لغو ، لأن ترتب المسبب على السبب من وضع الشارع ، وليس من وضع المكلف ، ولا يملك المكلف أن يمنع ما ليس من وضعه . قال تعالى : **﴿أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾**[2] وقال **﴿أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾**[3] فقد اسندت الآيتان السبب إلى المكلف، والمسبب الى ايجاد الله ، وقال تعالى **﴿يايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾** الى أن قال **﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا﴾**[4] والآية وان كان المتبادر منها النهي عن تحريم ما أحله الله ابتداء دون سبب من المكلف ، كاباحة الطيبات ، الا أنها تعم ما تعاطي المكلف سببه أيضا كحلية الوطأ بالعقد ، فلا يجوز تحريمه بعد تعاطي سببه الذي أحله الله به .

أما اذا لم يستوف السبب شروطه ، أو لم تنتف موانعه ، فلا يلزم من ايقاعه ايقاع المسبب حتما، ومن هنا قالوا: إن رفض العبادة في الاثناء ممكن[5]، ويؤدي

---

(1) انظر فيما يأتى المسألة الثانية والتاسعة في الكلام على السبب من كتاب الموافقات جـ 1 .

(2) الواقعة آية 61 ، 62 .

(3) الواقعة آية 66 ، 67 .

(4) المائدة آية 89 ، 90 .

(5) انظر الفروق للقرافي جـ 2 ص 27 .

إلى بطلانها ، لأنه في قوة رفع النّية، وإذا ارتفعت النية بطلت العبادة ، بخلافه بعد الفراغ منها ، ومن جعل الرفض في الوضوء خاصة يؤثر ولو بعد الفَراغ ، فقد نظر الى أن الوضوء مع الصلاة كالعبادة الواحدة ، من حيث أنه شرط لصحتها ، فكأنه جزء منها ، وبذلك لم يكتمل السبب فلم ينتج مسببه ، أما من نظر الى أنه عبادة مستقلة ، فلا أثر عنده لرفض الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الصلاة .

والقـول بأن الأسبـاب تفضي الى مسببـاتهـا حتمـا ، لا يتعـارض مـع قـول الأصوليين : ان الأمر بالسبب لا يستلزم الأمر بالمسبب ، ذلك أن حصول المسبب المترتب على سببه شيء ، والامر به شيء آخر ، ومن أثر رحمة الله على عباده أنه لم يأمرهم بالمسبَّبات وان رتبها على أسبابها ، والا لكلفهم ما لا يطيقون ، فمن ذا الذي يقدر أن ينبت الزرع ، أو يوجد الولد ، ولو كان التكليف بالمسبب تكليفاً بالسبب لكان الذي يزرع مسؤولاً عن الانبات ، ولكان الذي ينكح ولا ينجب النسل آثماً .

هذا وكما أن فعل الاسباب بقصد عدم ارادة مسبباتها باطل ، عكسه أيضا غير صحيح ، فمن يقعد عن السبب متمنّياً حصول المسبب فقد تمنّى محالا ، ومن هنا جاء الأمر بالسعي والتسبب فى أمور الدنيا والآخرة ، قال تعالى : ﴿ **فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه** ﴾[1] وقال : ﴿ **ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ندخله جنات تجري من تحتها الأنهار** ﴾[2] والسعي المطلوب لا ينافي التوكل على الله ، لمـا سبق أنّ وضع المسببات على الأسباب من جعل الله وصنعـه وليس من تأثيـر السبَّب، فله سبحانه أن يمنع السبب من أن يفضي الى مسببه لمانع يقوم به ، بل له خرق العوائد ، كما فى معجزات الانبيـاء وكرامـات الاوليات ، ولـذلك كـان الانسان مـع السعي والتسبب في حاجة دائما الى التوكل على الله ، يستعينه ليحصل المسبب المرجوّ ، فالسعي بالجوارح ، والتوكل بالقلب ، وهو وجه الجمع بين النصوص الـدالة على التوكل ، وكون الرزق مضمونا من عند الله ، وأن الفلاح ودخول الجنة لا يكون الا بفضل الله ـ وبين النصوص التي تأمر بالسعي والكسب وابتغاء الرزق، والعمل الصالح

---

(1) الملك آية 15 .

(2) الطلاق آية 11 .

لدخول الجنة ، كما في قوله تعالى : ﴿ **وما من دابة في الارض الا على الله رزقها** ﴾[1] مع قوله ﴿ **فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه** ﴾[2] وكما في قوله تعالى : ﴿ **ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ندخله جنات تجرى من تحتها الانهار** ﴾[3] ، مع قول النبي ﷺ في الصحيح « لا يدخل أحدا الجنة عمله »[4] .

السبب الباطل :

إذا كان السبب ممنوعا كالقتل ، والسرقة والغصب . وتترتَب عليه آثار مشروعة ، كالميراث والضمان ، وقصد المكلف من الممنوع ما يترتب عليه من المشروع لنفعه الخاص ، كالوارث يقتل المورِّث ، والموصَى له يقتل الموصي والغاصب ينوي ملك المغصوب ، فيغيره ليضمن قيمته ، ويتملكه ، فانه يعامل بنقيض قصده ، ويكون السبب المضاف إليه باطلا ، لأنه لا يعقل أن يمنع الشارع القتل ، والسرقة ، والغصب ، وأشباهها ، في خطاب التكليف ، ثم يُغري بها في خطاب الوضع ، بتحصيل النفع المترتب على آثارها .

هذا وهناك مسائل كثيرة تتعلق بمبحث السبب ، تَعَّرض لها الشاطبي بالتفصيل وفرع عليها تفريعات فقهيةً ، ككون الاسباب المشروعة قد تؤدي الى مفاسد ، والاسباب الممنوعة قد تؤدي الى مصالح ، والجواب عنها ، وكذلك السبب اذا تخلفت حكمته هل يبقى سببا يترتب عليه الحكم أم لا ، الى غير ذلك من المباحث الفقهية التي لا داعي للاطالة بها ، ويمكن لمن يطلبها الرجوع اليها في مظانها[5] .

ثانياً : الشرط : الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ، ولا عدم لذاته[6] كالطهارة يلزم من عدمها عدم الصلاة ، ولا يلزم من وجودها وجود

---

(1) هود آية 6.

(2) الملك آية 15 .

(3) الطلاق آية 11 .

(4) البخاري في الرقاق جـ 8 ص 123 .

(5) انظر الموافقات جـ 1 ص 237وما بعدها .

(6) انظر جمع الجوامع بحاشية البناني جـ 2 ص 20 وتنقيح الفصول ص 82 وفي كشف الاسرار جـ 4 ص 173 ان الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء دون وجوبه .

الصلاة ، لاحتمال أن يتطهر ولا يصلي ، ولا يلزم العدم ، لأن الغالب في المتطهر أن يصلي ، وهذا التعريف يصدق بالركن أيضا ؛ لأن الركن يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده الوجود ، ولذلك زاد بعضهم في التعريف وليس بمقوم ، أي ليس من مقومات الماهية ، لاخراج الركن ، فانه من مقوِّماتها ، وهذا هو الفرق بين الركن والشرط ، فالركن ما كان جزءا من الماهية ، كالصيغة في العقد، والركوع في الصلاة. والشرط ما كان خارجا عنها كالشهود في النكاح والقدرة على التسليم في البيع.

أنواع الشرط :

والشروط أنواع ، لأنها قد تكون شروطا في السبب وقد تكون شروطا في المسبب ، وقد تكون شروطا شرعية ، وقد تكون جعلية ، يضيفها المتعاقد لتحقيق رغبة زائدة على أصل العقد ، وقد تكون الشروط داخلة تحت خطاب التكليف ، فتكون في ذاتها مكلفا بها ، وهو الغالب في شروط الصحة ، وقد لا تكون مكلفاً بها ،فلا يجب على المكلف تحصيلها وهي شروط الوجوب ، وقد يكون الشرط ملائما للمشروط ، فيقع صحيحا وقد يكون غير ملائم فيقع باطلا .

والأمثلة على ذلك فيما يلي :

شرط السبب وشرط المسبب :

شرط السبب ما كان مكمِّلا للسبب ، كالقتل سبب موجب للقصاص وشرطه أن يكون عمدا ، فالعمدية شرط في السبب مكمل له ، لأن القصاص يعتمد المساواة ، وهي لا تكون كاملة الا اذا توفر شرط السبب ، بأن كان القتل عمدا عدوانا ، وشرط المسبَّب ما كان مكمِّلا للمسبَّب كدخول الوقت ، سبب لوجوب الصلاة ، وشرط صحتها الطهارة ، فالطهارة شرط في المسبب مكمل له ، لأن الصلاة وقوف بين يدي الله ومناجاة ، وعدم الطهارة نقص لا يليق بمقام المناجاة .

---

(1) انظر شرح ابن حلول على تنقيح الفصول ص 72 .

وقد يختلف الأمر هنا بالاعتبار ، فما كان شرطا في المسبَّب قد يكون شرطا في السبب من وجه آخر ، كما اذا اعتبرنا الصلاة سببا لحصول الثواب ، فتكون الطهارة حينئذ من شروط السبب .

الشروط الشرعية والجعلية :

المراد بالشروط الشرعية ما كانت من وضع الشارع ، وهي شروط لا يجوز اسقاطها ، ولا التراضي على خلافها ، لأنها من القواعد الآمرة ، كالشروط التي وضعها الشارع لصحة الصلاة ، والحج ، والبيوع ، والنكاح ، والاجارة والصَّرف ، فلا يستطيع المصلي أن يسقط شرطا من شروط الصلاة ، ولا المتعاقد في البيع أو الصرف أن يشترط التفاضل فيما شرط فيه الشارع التماثل ، ولو رضي الطرف المقابل .

والشروط الجعلية ما يضيفها المكلّف ليحقق بها رغبة زائدة على أصل العقد ، وهذا النوع إن ظهرت ملاءمته للمشروط ، أو ظهرت عدم منافاته فهو صحيح ملزم للطرفين متى رضيا به ، كاشتراط الحميل ومكان التسليم ، ومدة الخيار ، وكون الثمن نقدا أو الى أجل ، واشتراط الزوجة أن يكون المهر معجلا أو مؤجلا ، أو أن لا يتزوج عليها .

أما إن ظهرت منافاته للمشروط، كالذي يشترط في عقد النكاح أن لا يطأ ، أو أن لا ينفق أويشترط في عقد البيع أن لا يسلّم المبيع ، أو أن لا ينتفع به ، فهو شرط باطل لا عبرة به ، ويبقى الكلام في أصل العقد ، هل يعتد به مع اسقاط الشرط ، أو يسري اليه الفسادَ أيضا ، خلاف بين الفقهاء .

وهناك نوع ثالث من الشروط الجعلّية ، وهو الذي لم تظهر ملاءمته للمشروط ولا منافاته له ، وهذا النوع ان كان في أمور تعبدية ، فهو باطل ، لأن العبادة موقوفة على أمر الشارع ، نفيا واثباتا ، فما لم يأت عنه لا يعتد به فيها ، وإن لم يكن في أمور تعبدية ، بأن كان متعلقا بمعاملات الناس وعاداتهم ، فهو صحيح . لأن الأصل في العقود والشروط الاذن ، حتى يدل دليل على المخالفة .

الشرط وخطاب التكليف :

شروط الصحة :

من الشروط ما يقع تحت خطاب التكليف ، فيكون مأمورا به في ذاته وهو ما يعرف بشروط الصحة ، كالاسلام والطهارة ، وستر العورة ، واستقبال القبلة في الصلاة ، واحضار الشهود في النكاح ، وتسليم المبيع في البيع فهذه الشروط من حيث الأمر بها ، ومطالبة المكلف بتحصيلها واقعة تحت خطاب التكليف ، ومن حيث وضعها شرطا لصحة ما تتوقف صحته عليها ، واقعة تحت خطاب الوضع ، الا أنه قد يستخدم المكلف مثل هذه الشروط الواقعة تحت خطاب التكليف في غير ما وضعها له الشارع ، ليسقط التزاما ، أو يتوصل إلى ممنوع ، فتكون باطلة حينئذ ، ولا تترتب آثارها عليها، كالذي يعلم انّ النكاح شرط في حلِّ المبتوتة فيتزوجها ليحللها لغيره ، ويعلم أن نقصان الحول شرط مسقط لوجوب الزكاة ، فيهب ماله قبل الحول ثم يرجع فيه ، وأنَّ ضم المال لبعضه أو تفريقه يترتب عليه تخفيف في القدر الواجب فيفرق بين مجتمع ، أو يجمع بين متفرق ، يفعل الأنسب منهما لحاله ، ليبخس حق الفقير ، فاذا أخِذ الشرط على هذا النحو كان باطلا ، ولا يصح أن يؤدي الى تحصيل مشروطه ، لمخالفته أمر الشارع ، فقد نهى النبي ﷺ عن الجمع بين متفرق ، والتفريق بين مجتمع خشية الصدقة[1] ، وورد عنه لعن المحلِّل والمحلَّل له ، وسماه التَّيس المستعار[2] ، وكذلك سائر الأحاديث في النهي عن الغش ، والخديعة ، والنجش ، والخلابة دالة على أنه لا يجوز التوصل الى المقصود بأمر ممنوع .

وهناك من يرى أن استعمال الشرط على هذا االنحو يقع صحيحا[3] ، ويترتب أثره عليه ،ولكن مع الاثم ، وهو وجه ما قاله اللَّخمي من المالكية فيمن تصدق بماله لا يريد الرجوع فيه ، تسقط عنه الزكاة ، ولكنه مكروه ، وكذلك من سافر في رمضان لغرض الأفطار ، أو أخر صلاة حاضرة ليصلّيها سفرا ، أو أخرت المرأة الصلاة لتسقط

---

(1) حديث النهي عن الجمع والتفريق رواه البخاري في الزكاة جـ 2 ص 145 .

(2) حديث التحليل رواه أبو دواد في النكاح جـ 1 ص 479 وابن ماجة جـ 1 ص 623 .

(3) انظر الموافقات جـ ١ ص 282 .

عنها بطروّ الحيض . كل ذلك يحقق الرخصة المرجوة على رأي اللخمي مع الاثم .

وذكر الشاطبي وجها ثالثا في المسألة ، وهو التفريق بين حقوق الله وحقوق العباد ، بمعنى أنه اذا كان ما قصد الى اسقاطه حقا من حقوق الله ، كما في اسقاط الزكاة ، فلا يسقط ، وان كان من حقوق الانسان فقد يسقط ، ما لم يدل دليل على خلاف ذلك .

والوجه الأول أولى بالاعتبار ، وأقرب لمقاصد الشرع ، واستقامة احكامه ، ولو مكن الناس من أغراضهم وأهوائهم بمثل هذا التحايل لأدى ذلك الى هدم الشريعة ، والتناقض في أحكامها ، اذ كيف يمنع في خطاب التكليف ما يترتب عليه أثر مشروع في خطاب الوضع .

شروط الوجوب :

أما الشروط الواقعة تحت خطاب الوضع وليس مكلفاً بها في ذاتها ، فهي ما تعرف بشروط الوجوب ، فلا يجب على المكلف تحصيلها ، كاشتراط الحول في الزكاة ، والبلوغ فى التكليف ، والإحصان في الرجم ، فان المكلَّف غير مطالب بأن يحبس ماله إلى تمام الحول لتجب فيه الزكاة ، ولا بتحصيل البلوغ ليجب عليه التكليف ، ولا باحصان نفسه ليرجم اذا زنى ، فمثل هذا النوع من الشروط لا غرض للشارع في تحصيله أو عدم تحصيله ، من حيث هو خطاب وضع .

ثالثاً : **المانع** : المانع «ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجود ، ولا عدم لذاته » ، كالدين المانع من الزكاة ويلزم من وجوده عدم وجوب الزكاة ، ولا يلزم من عدم الدين وجوبها ، لتوقف الوجوب على السبب والشرط ، وليس على انتقاء المانع فقط . فقد لا يملك صاحب المال نصاباً ، وقد يملكه ، ولا يحول عليه الحول ، فلا تجب عليه الزكاة مع أن الدين غير موجود ، كما أنه لا يلزم من ارتفاع المانع عدم الوجوب ، لأن الشرط والسبب قد يتحققان مع ارتفاع المانع فتجب .

---

(1) تنقيح الفصول جـ 82 .

والمانع عند الجمهور على قسمين ، مانع للحكم ومانع للسبّب .

أ ـ فمانع الحكم ما يستلزم رفع حكمة الحكم ، ككون الأبوّة مانعة من القصاص في القتل ، فإنّ وصف الأبوة منع الحكم وهو القصاص ، لأن حكمة القصاص . وهي الزجر والردع ارتفعت بوجود الحنان ، والعطف المغروز في طبع الأب خلقةً ، وذلك يمنعه من التفكير في القتل ، فليس هناك ما يدعو للردع والزجر في حقّه ، وبذلك يكون الحكم في حقه غير قائم ، فلا يقتص منه مطلقا[1] .

وفي شرح العضد ان مانع الحكم ما يستلزم نقيض الحكم لا نقيض حكمته ، كالأبوة المانعة من اقتصاص ، فكون الأب سببا لوجود الابن يقتضى أن لا يكون الابن سبباً لعدمه .

ومن مانع الحكم قيام الشبهة المانعة من اقامة الحدود ، لقوله ﷺ «ادرؤا الحدود بالشبهات»[3] .

ب أما مانع السبب فهو « ما يستلزم حكمة تخلّ بحكمة السبب »[4] كالدين مع النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة ، فان حكمة كونه سببا أنه أمارة الغني ، واتساع الرزق، واستغراق الدين لذمة مالك النصاب مانع من تحقيق تلك الحكمة في السبب ، فامتنع لذلك الحكم ، وهو وجوب الزكاة ، وكذلك القتل واختلاف الدّين في المنع من الميراث ، فان الميراث حكم سببه القرابة ، والحكمة في كون القرابة سبباً أنها مِظَنَّة التحالف والتناصر ، والقتل واختلاف الدين مدعاة للتباعد والتقاطع ، لا للتحالف والتناصر ، ولذلك امتنع معهما الحكم .

هذا وقد قسم الشاطبي[5] المانع الى الاقسام الآتية :

---

(1) وهو مذهب الشافعي وأشهب من المالكية ، وقال ابن القاسم ان رماه بحديدة فقتله لا يقتص منه ، لاحتمال انتفاء الحكمة في حقه كما ذكر ، أما وإذا اضجعه وذبحه فانه يقتص منه ، لأن نيّة العداء فيه قد باتت واضحة ، وحكمة الردع في امثاله قائمة . انظر شرح ابن حلول على تنقيح الفصول ص 72 .

(2) العضد على ابن الحاجب جـ 2 ص 7 .

(3) روى الحديث ابن ماجه والحاكم البيهقي بالفاظ مختلفة وبعض طرقه لم تخل من مقال لكنها : تعاضدت فصلحت للاحتجاج . انظر نيل الاوطار جـ 7 ص 18 .

(4) انظر : العضد على ابن الحاجب 7/2 . (5) انظر : الموافقات جـ 1 ص 285 وما بعدها .

1 ـ مانع لا يتأتى اجتماعه مع الطلب عقلاً ، كزوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو إغماء أو عدم تمييز لصغر فالنّائم وغير المميِّز لا يتأتى توجه الخطاب اليهما أصلا ، واذا تعلق طلب بسبب عمل صدر من فاقد العقل كالضمان المترتب على فعل الصبى ، والبهيمة ، فان الطلب يتوجه الى ولى الصبي ، ومالك البهيمة ، لا الى فاقد العقل .

2 ـ مانع يتأتى اجتماعه مع الطلب عقلا ، ولكنه ممتنع الوقوع شرعا ، كالحيض ، والنفاس المانع من الصلاّة والصَّوم ، ومن مسِّ المصحف ، ودخول المسجد ، فالحيض مانع لأصل الطلب اتفاقا فيما لا يجب قضاؤه كالصلاة ودخول المسجد ، اما ما يجب قضاؤه مثل الصوم ، فقد اختلفوا هل يرتفع معه الوجوب وهو الراجح ، وعليه فان القضاء يكون بأمر جديد ، أو أن الوجوب لا يرتفع ، والمرأة مطالبة بالصوم في حال الحيض ، لعموم قوله تعالى : ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾[1] الا أنه لا يصح منها قبل انتهاء الحيض ، وضُعِّف من حيث النظر ، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين ، اذ أن الحائض ممنوعة من الصلاة بأمر الشارع ، فلو كانت مأمورة بها أيضا لكانت مأمورة منهية في وقت واحد ، فكأنها ملزمة بأن تفعل وأن لا تفعل وهو محال .

3 ـ مانع ينتفي معه الوجوب ولا ينتفي التخيير ، كالمرض والانوثة في الأمر بالجهاد وصلاة الجمعة والعيدين ، فالمرأة لا يجب عليها القيام بهذا النوع من العبادات ، ولكن اذا فعلته صح منها ، وأثيبت عليه ، وكذلك السفر مانع من وجوب الصيام ، ومن وجوب الاتمام فى الصلاة الرباعية ، ولكن اذا اختار المسافر الصيام في السفر واتمام الصلاة فله ذلك ، وهذا النوع وهو التخيير في الرخص جعله الشاطبي قسما مستقلا فصارت الاقسام عنده أربعة .

المانع ابتداءً ودواماً :

من المانع ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ، كالحيض يمنع ابتداء الصلاة

---

(1) البقرة آية 184 .

ودوامها ، وكالرضاع يمنع من انعقاد النكاح ابتداءً ، ويبطل النكاح اذا طرأ الرضاع عليه ، كمن يعقد على صغيرة فترضعها أمه .

ومنه ما يمنع ابتداءً كالاستبراء ، فانه يمنع انعقاد النكاح صوناً لماء الغير ، ولكن اذا طرأ الاستبراء على النكاح لا يبطل النكاح ، كما اذا زنت المتزوجة ، أو وُطئت بشبهة ، فانها تستبرأ ، ليستبين الحال ، فاذا ظهر حمل أُلحق بصاحبه في الشبهة ، ونفاه الزوج باللعان في الزنى ، واذا لم يظهر ، استمر النكاح ، فلم يبطل النكاح بالاستبراء في الحالين ، ولذلك قالوا أنه يقوى على منع المبادى ولا يقوى على منع التمادي[1] .

ومنه ما اختلف فيه هل يمنع ابتدءً ودواماً ، أو ابتداءً فقط ، كوجود الماء المانع من التيمم ، هل يبطله اذا طرأ عليه في الأثناء أو لا ، خلاف .

المانع وخطاب التكليف :

المانع قد يكون بالاضافة إلى كونه من خطاب الوضع واقعاً تحت خطاب التكليف ، كما سبق في السبب والشرط ، وحينئذٍ يكون منهياً عنه ، أو مأموراً به ، أو مأذوناً فيه ، كالاستدانة حكمها التكليفي الاباحة ، وحكمها الوضعي أنها مانعة من وجوب الزكاة ، اذا كانت لحاجة ، أما اذا قصد بها مالك النصاب الهرب من الزكاة فتكون ممنوعة ، وكذلك الكفر المانع من صحة العبادات ، ومن الاعتداد ببعض الالتزامات ، كالأيمان والطلاق ، وفي الوقت نفسه هو رأس الخطايا . والإيمان مانع من الاعتداء على الدم والمال ، وهو أول **الواجبات** .

الا أنه على غرار ما سبق في السبب والشرط ، قد يَعْمَد المكلف الى تحصيل المانع لا لذاته، وإنما لقصد الهروب من التكليف المترتب عليه ، كمن يستدين لا لأنه محتاج ، ولكن فراراً من الزكاة ، وكمن يرتد عن الاسلام ثم يرجع اليه ، ليمنع الاعتداد بالطلاق السابق ، أو بما ألزم به نفسه من إيمان ونذور ، ليجُبَّ بالاسلام ما ارتكبه من معاصي ، فلا يمكن فاعل ذلك من غرضه ، لأنه آثم ، والآثم أحق

---

(1) انظر : تنقيح الفصول ص 84 .

بالحمل عليه ، لأن الممنوع لا يمكن أن يكون وسيلة الى المشروع ، **قال تعالى :** ﴿ **ولا تتخذوا آيات الله هزؤاً** ﴾[1] وقال في أصحاب الجنة الذين تحايلوا على اسقاط حق المساكين : ﴿ **إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة اذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون قطاف عليها من طائف من ربك وهم نائمون** ﴾[2] فعندما احتالوا على حق الفقراء بحلفهم لَيَصْرِمُنَّها مصبحين ، وقت أن لا يكون هناك مسكين عوقبوا بهلاكها ، فلم يمكنهم الله من المال الذي أرادوه لأنفسهم بطريق ممنوع ، بل أخذه جملة ، فكذلك هنا ، لا يُمكَّن المتحايل بالاستدانة من الهروب من الزكاة ، بل تؤخذ منه معاملة بنقيض قصيده ، والمرتد مثله ، فعلته النكراء مدعاة للتخفيف عليه ، لأن فيما أقدم عليه كل منهما مخالفة لأوامر الشريعة ونصوصها وما خالف نصوص الشريعة فهو باطل ، وهو ما سأتكلم عليه في الفصل القادم ، « الأصل في الأحكام الشرعية نصوص الشارع » .

---

(1) البقرة آية 229 .

(2) القلم آية 17 ، 18 .

الباب الأول

الحكم الشرعي والدليل النقلي



الفصل الأول

الأصل في الأحكام الشرعية نصوص الشارع

تعتمد الأحكام في الشريعة الاسلامية على نوعين من الأدلة ، نوع يقوم على النقل الصرف وهو الكتاب والسنة والاجماع ، فما جاء فيه منصوصاً ليس فيه مجال لاجتهاد مجتهد ، ولا قياس قائس ، ونـوع آخر استخـدم فيه العقـل وهو القيـاس والاستدلال بالرأي بأنواعه[1] .

وقـد يلحق بالأول ضـروب من الأدلة أخـرى ، كشرع من قبلنـا ، ومـذهب الصحـابي ، والهاتف الـذي يعلم أنه حق[2] ، مثـل الذي سمعـوه يأمـرهم بغسل النبي ﷺ في قميصه ، وفعل اللّه تعالى ، كرمى قوم لوط بالحجارة .

وكل من النوعين لهذه الأدلة محتاج في الوقوف عليه والاستفادة منه الى النوع الآخر .

قال محمد بن الحسن : «لا يستقيم الحديث الا بالرأي ، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث ، حتى إن من لا يحسن الحديث ، أو علم الحديث ، ولا يحسن الرأي ، فلا يصلح للقضاء والفتوى»[3] .

---

(1) وقد يراد بالدليل النقلي ما يعم الدليل الشرعي بأنواعه فيشمل الكتاب والسنة والإجماع والإستدلال ، ويكون المراد بالعقلي على ذلك ما دل على المطلوب بنفسه من غير إحتياج إلى وضع كدلالة الحدوث على المحدث وهو بهذا المعنى ليس بحجة شرعية إلا إذا شهد له الشرع أنظر البحر المحيط للزركشي مخطوط بدار الكتب جـ 1 ورقة رقم13 .

(2) ففي حديث الموطأ في باب الجنائز «فلما كان عند غسله أرادوا نزع قميصه فسمعوا صوتاً يقول لا تنزعوا القميص فلم ينزع ، وانظر المسوَّدة لآل ابن تيمية ص 572 .

(3) أنظر أصول البزدوي جـ 1 ص 17 ، وليس في توقف الرأي على الحديث والحديث على الرأي ما يقتضي =

فلا تتم الاستفادة من الدليل النصي الا بضرب من الاستخدام العقلي ، وهو نوع من احترام الشريعة الاسلامية للعقل ، عكس ما كانت عليه الشرائع الرومانية القديمة ، من الشطط البالغ في التَّشَبُّث بحرفية النص، ولو أدى تطبيقه بصورته الى عكس غرض الشرع ، كما أنه لا اعتداد بالدليل العقلي في الشريعة الاسلامية ما لم يكن مسنداً بنص من الشرع ؛ لأن العقل اذا استقل وانفرد قصر عن أن يحقق للأمة ما يصلح به شأنها في المعاش والمعاد ، فان الحسَّ يشهد بأن الخطأ عليه جائز بل هو فعلاً واقع .

والدليل على ذلك أن النظم المعاصرة التي تحكمها تشريعات وضعية ، تستعين بصفوة أرباب الفكر والعقل ، ليصوغوا لها خلاصة ما ارتأوه في تشريعات ، تحكم علاقات الناس ، وتحسب أن ما استقر عليه ذلك التشريع في حينه ليس الا الصواب الذي لا يخطىء ، والعدل الذي لا يجور ، وتفرح بما توصلت اليه من نظريات ، يتهيأ لذويها أن النجاح والكسب منوط بتحقيقها ، ثم لا يمضي زمن بعيد ، حتى يتكشّف القصور الذي لم يكن في الحسبان اعتباره ، والخطأ الذي لم يوضع له الاحتياط الملائم ، فيسرعوا لتغيير ما أحكموا ، ويظنون أن التعديل الجديد هو الملائم والأنسب ، وهكذا يتكرر القصور ويتكرر التصويب ، من أقدم العصور على مر التاريخ ، والأمثلة على هذا لا تحصى كثرة في كل قوانين الدنيا .

1 ـ فمن التاريخ القديم يضرب الشاطبي على ذلك مثلاً بأهل الفترة ، بعد أن بيَّن أن العقل قاصر الادراك ، محدود الفهم والمعرفة ، يقول : والدليل على ذلك أحوال أهل الفترة ، فانهم وضعوا أحكاماً سنوُّها على العباد بمقتضى السياسة ، أو استحسنوها ، ولكنك تجد العقول بعد تنويرها تنكرها وترميها بالجهل والضلال ، مع أنهم كانوا أهل عقول باهرة ، وأنظار صائبة ، فالانسان وان ظن أنه أدرك وعلم لا يأتي عليه زمان ، الا وأدرك ما لم يكن يدرك ، وعقل ما لم يكن يعقل ، ويُحسُّ كل أحد ذلك من نفسه بالمشاهدة والعيان ، فكيف تصلح

= الدور المؤدي إلى البطلان ، لأن ذلك يرد لو كان التوقف فيهما توقف وجود ، وليس كذلك ، لأن الرأي ليس بمفتقر في وجوده إلى الحديث ولا الحديث مفتقر وجوده إلى الرأي ، ولكن افتقارهما إلى بعضهما في أمر آخر وهو إثبات الحكم الشرعي .

دعوى الاستقلال العقلي في الأحكام الشرعيـة ، وما هي الا نـوع من أنواع الادراكات التي ترد على عقل الانسان المعرض للخطأ في كل حين ، ولأجل هذا وقع الانذار فبعث الله الرسل مبشرين ومنذرين[1] .

2 ـ ومن التاريخ الحديث كان القانون الفرنسي يطبق احكاماً اذا نظرت إليها بمنظار العصر ، وجدتها ضاربة في الجمود ، آخذة إلى الجوْر أقرب منها الى العدل ، فقد كانت أحكام هذا القانون ، حتى منتصف القرن التاسع عشر تطبق كثيراً من أحكام القانون الروماني ، ومن بينها ما يتعلق بالمدين[2] من أحكام ، فقد كانت تقضي أن المدين إذا عجز عن الوفاء بدينه ، فإن أرباب الديون ينتظرونه شهراً ، ثم يحق لهم نقل ديونهم من ذمة المدين الى جسم المدين ، فلهم أن يقيدوه بالاغلال ويحملوه الأثقال ، ويأسروه لخدمتهم الخاصة ، بـل لهم في بعض الحالات الحق في قتله وتقطيعه ، ليوزع بين الغرماء ان كانوا أكثر من واحد ، ولم يفتهم في هذا الخصوص أن يبينوا حكم ما إذا أخذ أحد الغرماء قطعة تزيد على مقدار ما يستحقه من الدين ، لأن السكوت عنه «ظلم ، لا يليق بالقانون» .

ويبررون هذا الفعل الشنيع بأنه مدعاة لحفظ أموال الناس وضمان ممتلكاتهم .

ولكن ما العمل حفظت الأموال وأهدرت آدمية الانسان ، أو قل ضاعت الأموال وضاعت النفوس[3] .

وهكذا يستمر العقل المنفصل عن الشـرع ، والذي لم يسترشد بـوحي اللّه

---

(1) الإعتصام جـ 2 ص 321 بتصرف .

(2) أنظر بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني د . صوفي أبو طالب ص 130 ,136 ومقاصد الشـريعة الإسلامية د . حسين حامد جـ 2 ص 563 وسلسلة مقالات له تحت عنوان سمو الشريعة الإسلامية نشرت في مجلة الهدي الإسلامي بليبيا .

(3) والقانون الفرنسي الذي طبق هذه الأحكام حتى سنة1867 يعتبر السابقة المتحررة لكل قوانين أوربا ، وأين هذا الهوس من الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لحكم علاقة الدائن بالمدين منذ أربعة عشر قرناً ، حيث قررت أن الغني مطله ظلم يحل ماله وعقوبته ، أمـا إن كان ذا عسـرة فنظرة إلى ميسرة ، وقد حث أصحاب الفضل ﴿ وأن تصدقوا خير لكم ﴾ فعلاقة الدائن بالمدين في ظل الشرع الإسلامي فيها حفظ كرامة المدين ومال الدائن ، وهو منتهى ما يطمح إليه الإنسان في تنظيم علاقة الدائن بالمدين .

معرضاً للأخطاء، فيأخذ بفكر ويطرح غيره حتى يتّجه أخيراً ليقتبس من شريعة السماء ، وتجد هذا واضحاً في كثير من النظريات الحديثة في القانون الوضعي[1] .

ومسألة استقلال العقل بادراك الأحكام اذا لم يرد الشرع ، من المسائل التي طال فيها الجدل بين أهل السنة والمعتزلة في تاريخ الفكر الاسلامي ، وسأتعرض لها بالتفصيل في موضعها ، الا أن ما عليه جماعة المسلمين أن أحكام الشريعة أصلها وأساسها النص ، وتمامها وكمالها بالعقل الذي يستخدم النص ، وهنا لا بد أن نرجع الى تحديد كلمة «نص» لنقف على المراد ، عندما نقول الأصل في الأحكام الشرعية نصوص الشارع .

معاني كلمة «النص» :

ورد النص في كتابات الفقهاء باطلاقات متعددة ، فعرفه ابن حزم في الأحكام[2] «بأنه اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء » . وهو لا يرى فرقاً بينه وبين الظاهر ، فكل كلام يُورَد كما قاله المتكلم به نص عنده ، ويقرب من هذا ما نسبه آل ابن تيميّة في المسوَّدة الى الشافعي وأكثر الفقهاء ، حيث ورد فيها : بأنه القول الذي يفيد بنفسه ولو ظاهراً[3].

أما أكثر الأصوليين ، وأصحاب الكلام فيطلقونه على القطعي الذي أفاد معنى

---

(1) من هذه النظريات أخذ القانون من حقوق الجوار وإزالة الضرر في الشريعة الإسلامية نظرية التعسف في استعمال الحق ، وأخذ من أحكام الحوائج والضرورات نظرية الظروف الطارئة ، ونقل كثيراً من أبواب الفقه الإسلامي نقلاً مباشراً كأبواب الهبة والصدقة والوقف والشفعة والرهن ، ومبدأ « لا إرث إلا بعد وفاء الديون » الذي نص عليه القرآن كلما ذكر حكماً من أحكام المواريث بقوله ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ .

ومن يدري فقد يزداد العقل الغربي تأثراً بشرع الله فيصدر تشريعات أوفق في مواضيع الساعة كمنع الفوائد الربوية وتطبيق عقوبات الإسلام في جرائم الزنا والسرقة وغيرها من العقوبات ، وعندها ستسارع قوانين البلاد الإسلامية للأخذ بها غير مترددة ، لأنها تلقتها من مصدر الإعجاب الذي فتنت به ، مع أنها بضاعتنا ردت إلينا ، فمتى تتخلص من عقدة الإعجاب بكل ما يأتينا عن الغرب؟ .

(2) جـ 1 ص 42 .

(3) المسودة ص 574 .

لا يحتمل غيره ، دون ما فيه احتمال ، وقد عرفه صاحب المحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق اليه احتمال .

ويذكر القرافي في تنقيح[1] الفصول الاطلاقين السابقين للنص ويضيف اليهما اطلاقاً آخر ، فيجعل للنص ثلاث درجات تختلف قوة وضعفاً .

الأول : وهو الأقوى ، اطلاقه في مقابل الظاهر ، أي الذي لا يقبل الاحتمال .

والثاني : وهو الأضعف ، جعله بمعنى مطلق الدليل ، أعم من أن يكون من كتاب أو سنة أو غيرهما ، فيتناول الآراء الخاصة الاجتهادية للفقهاء ، وربما ورد هذا الاطلاق كثيراً في كتابات الفقهاء ، فتراهم يقولون نص مالك على كذا ، ونص الشافعي على كذا ، ونصوص الشريعة ظاهرة في هذا المعنى .

الاطلاق الثالث عند القرافي وسط في قوة الدلالة ، ويمثل له ببعض الألفاظ التي تدل قطعاً بالوضع اللغوي على عدد معين ، وتدل على غيره احتمالاً ، وذلك كما في صيغ الجموع نحو قوله تعالى : ﴿ **فاقتلوا المشركين** ﴾[2]فانه يقتضي قتل اثنين قطعاً ، ولكنه يحتمل الأمر بقتل الجميع ، فدلالته على قتل الجميع ليست في قوة الأول ، ولكنها أقوى من دلالة الاطلاق الثاني للنص ، وهذا يقرب من الرأي الذي يجعل النص والظاهر شيئاً واحداً .

المعاني الثلاثة ترجع الى معنى واحد :

ويمكن ترجيع هذه المعاني الثلاثة الى المدلول اللغوي لكلمة نص ، فالنصَّ في اللغة له معان كثيرة معظمها يرجع الى ظهور الشيء ووضوحه والارتفاع به الى غايته ، ومنه قول الراوي في الحديث[3] « أن النبي ﷺ حين دفع من عرفات سار العنق[4] ، فإذا وجد فجوة نص « أي رفع ناقته في السير ، ويقال نصت الظبية إذا رفعت جيدها ، ومنصة العروس لأنها ترتفع ارتفاعاً يليق بشأنها ، فإذا لاحظنا من هذا

(1) ص 36 . وانظر شرح ابن حلول على تنقيح الفصول ص 32 .

(2) التوبة آية5 .

(3) رواه البخاري في الحج عن عروة جـ 2 ص 200 .

(4) العَنَق ضرب من اليسر فسيح سريع .

قوة المعنى في الظهور والارتفاع به الى غايته ، وجدناه واضحاً في اطلاق المتكلمين الذي يجعل النص في مقابل الظاهر ، واذا اعتبرنا مطلق الظهور كان هذا الاعتبار ملائماً لاطلاقه بمعنى الدليل ، واذا اعتبرنا ظهوراً وسطاً فيه قوة ووضوح ، لكنه لم يبلغ الغاية ، كان موافقاً للرأي الوسط الذي يجعل منه ومن الظاهر شيئاً واحداً[1].

المراد من هذه المعاني :

بعد أن تعددت مدلولات النص وتنوعت كما رأينا قوة وضعفاً ، فأي الاطلاقات يكون مراداً عندما نقول الأصل في الأحكام الشرعية نصوص الشارع ؟ لا نستطيع أن نقصر المراد على المعنى الأقوى ، وهو اللفظ الذي لا يتطرق اليه الاحتمال ، لأن ذلك يجعل نص الشارع الذي يحتمل وجهين أو أكثر في الدلالة ـ وهو كثير في لفظ الكتاب والسنة ، يجعله خارجاً عن أن يكون الأصل في الأحكام ، فيجوز حينئذ بهذا الاعتبار تقديم الأدلة الاجتهادية عليه ، وهذا غير صحيح ، كما أنه لا يمكن القول بأن المراد بالنص مطلق الدليل ، كما تتساهل بعض استعمالات الفقهاء ، فان ذلك يجعل كل دليل من نقل أو عقل ، هو الأصل في الأحكام الشرعية ، فلا يبقى بعد ذلك موضع لتقسيم الأدلة الى ما هو أصل فيقدم ، والى ما هو تبع فيؤخر ، ويكون المعنى أن رأي المجتهد كنص الشارع ، وهو باطل.

إذاً تعين أن يكون المراد بالنص هنا ما دل ظاهر اللفظ عليه من القرآن والسنة ، فيشمل النص والظاهر باصطلاح بعض الأصوليين ، ويوافق تفسير ابن حزم وابن تيمية لمعنى النص .

الأدلة عند التحقيق :

واذا كان من الأدلة ما مصدره النقل ، ومنها ما مصدره العقل كما تقدم ، فإنه بشيء من النظر يمكن ترجيع كل الأدلة بأنواعها الى مصدرها الأول ، وهو الكتاب ، وطريق ذلك أن أصول الاجتهاد أربعة ، الكتاب والسنة ، والاجماع ، والقياس ، ومستند الاجماع نص خفي أو جلي ، لا محالة ، والا فيؤدي الى اثبات الأحكام

---

(1) أنظر لسان العرب مادة نص وتنقيح الفصول ص 37 .

المرسلة ، ومستند الاجتهاد بالقياس الاجماع ، والنص المخصوص الدال على جواز الاجتهـاد ، فرجعت الأصول الأربعة الى اثنين الكتاب والسنة وربما ترجع كلها الى الكتاب[1] ، قال الآمدي بعد أن ذكر الأدلة « والأصل فيها إنما هو الكتاب »[2] ولنأخذ ذلك بشيء من التفصيل .

(**أولاً**) **السنـة** : فالسنـة التي هي أقوال النبي ﷺ وأفعـاله ، ابتنـاؤهـا على صدق الرسالة ، الذي دلت عليه المعجزة الخالدة ، لأن النبي ﷺ وإن كان قد أيد بكثير من المعجزات ما مثله آمن عليه البشر ، الا أن أعظم هذه المعجزات شأناً هو القرآن ، قال ﷺ : «ما من الأنبياء نبي الا أعطي ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة[3] » فصدق رسول اللّه ﷺ فيما بلغه عن ربه ثابت بمعجزة القرآن ، التي هي في قوة قول الباري عز وجل : صدق عبدي في كل مايبلغ عني ، ولذلك سمى الله كلام رسوله وحياً ، فقال تعالى : ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يـوحى**﴾[4] وقال على لسـان الرسول ﷺ : ﴿ **قل انما أنـذركم بالـوحي** ﴾[5] وجعَلَ السنـة من القرآن كـالشيء الواحد ، حيث وضعها منه موضع الشرح والبيان ، فقال : ﴿ **وأنزلنا إليك الـذكر لتبين للناس ما نزل اليهم** ﴾[6] .

وقد أخرج البخاري في كتاب التفسير[7] حديث عبد اللّه بن مسعود : «لعن اللّه الواشمات والموتشمات والمتنمصات[8] والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب ، فجاءت فقالت : إنه بلغني أنك

(1) أنظر الملل والنحل جـ 2 ص 37 .
(2) الأحكام جـ 1 ص 146 .
(3) البخاري في فضائل القرآن جـ 6 ص 224 .
(4) النجم آية4 .
(5) الأنبياء آية54 .
(6) النحل آية44 .
(7) عند سورة الحشر جـ 6 ص 184 .
(8) النامصة التي تنقش الحاجب حتى يتغير شكل خلقته والمتنمصة التي يفعل بها ذلك .

لعنت كيْت وكيْت ، فقال : ومالي لا ألعن من لعن رسول اللّٰه ﷺ ، ومن هو في كتاب اللّٰه فقالت : لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول ، فقال لئن كنت قرأتيه لقد وجدْتِيه ، أما قرأت وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

وكان من الممكن لعبد اللّٰه ـ وهو العالم بالقرآن ـ أن يستدل لها على ما ذكره بآية من القرآن كقوله تعالى : ﴿ **ولآمرنهم فليغيرن خلق اللّٰه** ﴾[1] ولكنه أراد أن يبين أن ما جاءت به السنة هو مما ثبت بالقرآن ليعرف الناس ذلك .

(**ثانياً**) **الأدلة الأخرى** : أما سائر الأدلة الأخرى ، فلم يكن العقل هو الذي أثبت حجيتها ، وانما أثبته القرآن ، فمنه قامت الأدلة عليها ، قال الشاطبي : «فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة ، والاجماع ، والقياس ، وجميع ذلك انما نشأ عن القرآن ، وقد عدَّ الناس قوله تعالى : ﴿ **لتحكم بين الناس بما أراك اللّٰه** ﴾[2] متضمناً للقياس ، وقوله : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه** ﴾[3] متضمناً للسنة ، وقوله : ﴿ **ويتبع غير سبيل المؤمنين** ﴾[4] متضمناً للاجماع وهذا أهم ما يكون»[5] .

« وروى عن الحكم بن أبان أنه سأل عكرمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار قلت : بأيّ شيء ؟ قال : بالقرآن قلت بأيّ شيء في القرآن ؟ قال : قال اللّٰه تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّٰه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾[6] وكان عمر من أولي الأمر[7] .

فقد استدل عكرمة على أن الحكم الاجتهادي الصادر من أهله راجع في حقيقته الى القرآن ، وقد دل القرآن على ذلك تفصيلاً حين دلَّ على أن الاجماع حجة ، وأن

---

(1) النساء آية118 .
(2) النساء آية104 .
(3) الحشر آية7 .
(4) النساء آية114 .
(5) الموافقات جـ 3 ص 368 .
(6) النساء آية58 .
(7) أنظر المرجع السابق جـ 4 ص 25 .

القياس حجة ، وأن الحرج في الدين مرفوع ، واليسر في التكاليف مشروع ، قال تعالى : ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾[1] ﴿ **إن في ذلك لعبرة** ﴾[2] ﴿ **ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[3] ﴿ **ويتبع غير سبيل المؤمنين نولِّه ما تولى** ﴾[4] ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[5] ﴿ **يريد اللّه أن يخفف عنكم** ﴾[6] ﴿ **يريد الله بكم اليسر** ﴾[7].

وقد جعل القرآن عدم التفقّه ، وادراك الحقائق التي تحتاج الى نظر ، صفة توبيخ وتحقير للذين لا يفقهون ، قال تعالى : ﴿ **صرف اللّه قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون**﴾[8] ، وقال : ﴿**فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً**﴾ [9] وقال في وصف حال من ترك التأمل : ﴿ **فانها لا تعمي الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور** ﴾[10].

فالفقيه عندما يعمل فكره لاستخراج حكم غير منصوص عليه في اطار القواعد الشرعية عمل لله طاعة ، ولأوامره تنفيذ ، ولهدى القرآن اقتداء ، واتباع .

ولما كان القرآن جامعاً لأدلة الأحكام بهذا المعنى ، قال اللّه تعالى عنه : ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[11]وقال لرسوله : ﴿ **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء** ﴾[12].

وقدرة اللّه أعظم في أن يجعل من القرآن بياناً لكل ما هو كائن ويكون ، فهو من عند اللّه ﴿ **وأنَّ الى ربك المنتهى** ﴾[13].

---

(1) سورة الحشر آية2 .
(2) النور آية41 .
(3) النساء آية 82 .
(4) النساء آية114 .
(5) الحج آية76 .
(6) النساء آية28 .
(7) البقرة آية180 .
(8) التوبة آية128 .
(9) النساء آية77 .
(10) الحج آية44 .
(11) الإنعام آية39 .
(12) النحل آية89 .
(13) النجم آية41 .

ترتيب الأدلة في نفسها :

وإذا كانت جميع الأدلة قد جاء القرآن باعتبارها ، وثبتت به حجيتها فليس معنى ذلك أنها سواء في قوة الدلالة ، يأخذ الفقيه بأيها شاء ، بل هي مرتبة ومتفاوتة ، فان الأدلة التي مرجعها النص ـ الكتاب والسنة ـ لا بد وأن تكون مقدمة ، يقول الشاطبي : « إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر الا بقدر ما يُسرِّحه النقل[1] » ، وفي موضع آخر يقول[2] : « والعقل انما ينظر من وراء الشرع » والدليل على ذلك ما يلي :

أولاً : ان ما مصدره الوحي ليس كالذي مصدره الاجتهاد ، فالأول معصوم من الخطأ ، وفي الاجتهاد احتمال الخطأ قائم بنص الحديث ، وهذا هو السبب في تحرّج كثير من الفقهاء والتابعين عن الفتوى ، فكان سعيد بن عبد العزيز إذا سئل لا يجيب حتى يقول : لا حول ولا قوة إلا باللّٰه ، هو الرأي والرأي يخطىء ويصيب » وصح عن مالك قوله : «انما أنا بشرٌ أخطىء وأصيب »[3] .

ثانياً : ان الاستدلال بالمعقول لا يعتبر إلا إذا استند الى النقل ، ولذلك يستدل بالنقل على الأحكام الجزئية ، كوجوب الصلاة والزكاة ، ويستدل به على القواعد الكلية مثل الضرر يزال » ، «الضرورات تبيح المحظورات » ، «المشقة تجلب التيسير » ولا يستدل بالمعقول الا في المسائل الجزئية . .

ثالثاً : لو صح تقديم العقل ، لكان في ذلك هدم الشريعة ، ونقض أصولها ، لأن ذلك يستلزم اهمال النص عند التعارض ، قال الغزالي محذراً من ذلك : « إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً ، والمنقول تابعاً ورديفاً ، فإن ذلك شنيع منفر »[4] وقال الشاطبي : « لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لجاز ابطال الشريعة بالعقل ، وهذا

---

(1) الموافقات جـ 1 ص 87 .

(2) نفس المرجع جـ 1 ص 38 .

(3) أعلام الموقعين جـ 1 ص 75 .

(4) من آخر رسالة القسطاس المستقيم .

باطل[1] » وبيان ذلك أن للشريعة قانوناً ينظم للمكلف أقواله ، وأفعاله ، واعتقاداته ، فاذا جاز للانسان أن يتعدى نصاً واحداً من هذا القانون ، جاز له تعدي سائر القوانين ، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ، ومن هنا كان قول الفقهاء « لا اجتهاد مع النص » .

الاجتهاد وأنواعه :

الاجتهاد بذل الجهد وانتهاء الوسع للوصول الى أمر لا يكون إلا بكلفة ومشقة ، فيقال اجتهدوا في حمل القناطير والأطنان ، ولا يصح الاجتهاد في حمل القشة والخردلة .

والفقهاء جعلوه كما في المستصفى[2] : مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب الأحكام الشرعية من أدلتها ، ويكون تاماً اذا كان على وجه يَحُس فيه المجتهد عجزاً عن الاتيان بالمزيد .

والاجتهاد : نوعان : فانه قد يكون في النصوص ذاتها ، وقد يكون في أحكام لم يكن منصوصاً عليها عيناً ، وذلك بتطبيق الحادثة على حكم ملائم لتصرف الشرع وأغراضه ، عندما يعوز النص الخاص .

النوع الأول :

فالأول محله عندما يكون النص ظني الثبوت أو الدلالة ، ذلك أن المصادر النصية في الفقه الاسلامي لها مرتبتان في قوة الدلالة .

المرتبة الأولى : نصوص القرآن ونصوص السنة المتواترة القطعية في الدلالة على معناها ، كالنصوص الدالة على فرضية الصلاة والزكاة ، ووجوب التراضي في نقل المنافع والأملاك ، ومنع أكل المال بالباطل ، وبيان المحارم في النكاح ، وأنصبة الوارثين ، وحدود أنواع من العقوبات ، كالزنا ، والسرقة ، والقذف ، فما دلت عليه

---

(1) الموافقات جـ 2 ص 13 .

(2) جـ 2 ص 350 .

مثل هذه النصوص من الأحكام فرض على جميع المسلمين اتباعه كما نص عليه ولا يجوز الاختلاف فيه باختلاف العصر ، والمجتهد ليس له أن يجتهد فيه بتبديل أوزيادة ، فلا يسعه الا تطبيق النص كم دل عليه لفظه.

قال الشافعي رضي اللّه عنه : «اذا كان لله في الواقعة حكم بعينه فعلى كل مسلم اتباعه »[1] وهذا النوع أقوى أدلة الأحكام في الفقه .

المرتبة الثانية : النصوص الظنية في الدلالة أو الثبوت ، وهذا النوع يُعدّ موطناً خصباً لنظر المجتهد ، بسبب الاجتهاد في السند من جهة ، وبسبب الاحتمالات التي ترد على الألفاظ والتراكيب من جهة أخرى ، مثل الحقيقة والمجاز ، والتقييد والاطلاق ، والتخصيص والتعميم ، والاضمار والاشتراك ، والتقديم والتأخير ، والنسخ أو عدمه ، الى غير ذلك من الاحتمالات التي تتوقف على معرفتها دلالة الألفاظ ، ومهمة المجتهد تحقيقها ، ويختلف الحكم في المسألة تبعاً لما يترجح عنده ، ولكن لا بد لذلك من ضوابط تقيد نظر المجتهد ، حتى لا يـرِدَ الأمرَ غيرُ أهله .

الاجتهاد في حمل النصوص له ضوابط :

والاجتهاد في دلالة النصوص له ضوابط وقواعد يجب اتباعها ، فليس لكل أحد أن يأوّل النصوص ويفسرها بطريقته ، اذ لو كان الأمر كذلك لضاعت النصوص ومدلولاتها الحقيقية ، ولحل محلها تخيلات وأوهام المؤولين الذين لا تجمعهم رابطة ، ولا سند من قواعد ، الا خطرات العقول ، كما فعل الباطنية في تفسيراتهم الغريبة للنصوص.

فتفسير النص والاستنباط منه لا يكون صحيحاً حتى يكون وفق ما وضعه الأصوليون من شروط للتأويل والاستنباط ، ومن أهم هذه الشروط أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة ، وقواعدها ، وموافقاً لعرف الاستعمال وعادة الشرع في حمل الألفاظ ، بحيث لا يكون خارجاً عن أسلوبه ، ولا مناقضاً لأصل من أصوله ، فلا

(1) أنظر الرسالة ص 477 .

يصرف اللفظ عن ظاهره الا لقرينة ، ولا يقضي له بتخصيص أو اضمار أو مجاز الا لدليل ، ولا يجوز الاكتفاء بمجرد القول : إن العقل يقتضي كذا وكذا ، أو إنَّ حمل النص على هذا المعنى مخالف للعقل والمصلحة ، حتى يقوم دليل على ذلك من شواهد الشرع ، وسيأتي للقول في التأويل وموقف العلماء منه مزيد بيان ، في الفصل الخاص بعدم التعارض بين المنقول والمعقول[1] .

أمثلة على نوع من التأويل الصحيح :

1 ـ قال اللَّه تعالى : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾[2] بينت الآية أن عدة المطلقة ثلاثة قروء ، الا أن الفقهاء اختلفوا في تأويل القروء بسبب الاشتراك الواقع في لفظه ، بين الطهر والحيض ، والكل عمل بما ترجح عنده حيث إن اللفظ في دلالته اللغوية ، صالح للاحتمالين ، فالمالكي يقول العدة ثلاثة أطهار ، والحنفي يقول بل حيضات[3] .

2 ـ قال اللَّه تعالى في آية الوضوء : ﴿ **وامسحوا برؤوسكم** ﴾[4] فأوجبت الآية مسحاً بالرأس ، إلا أن المالكي يرى وجوب مسح الجميع حملاً للباء على الالصاق ؛ لأنه من المعاني الموضوعة لها في اللغة وغير المالكي يرى أن الواجب مسح البعض فقط ، حملاً للباء على التبعيض ، وهو من المعاني الموضوعة لها أيضاً .

3 ـ ورد في الموطأ وغيره من كتب السنة[5] أن النبي ﷺ قال : «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا» فأخذ منه الشافعية القول بخيار المجلس ، ولم يقل به المالكية والحنفية ، حملا للتفرق على الأقوال دون

---

(1) أنظر في شروط التأويل إرشاد الفحول للشوكاني ص 177 وانظر ضوابط المصلحة للدكتور البوطي ص 135 .

(2) سورة البقرة آية226 .

(3) أنظر في ذلك وفي ما يأتي من أنواع التأويل الرسالة للإمام الشافعي ص 562 وما بعدها .

(4) المائدة آية7 .

(5) صحيح البخاري في البيوع جـ 3 ص 84 والموطأ بشرح الباجي جـ 5 ص 55 .

الذوات في قوله « ما لم يتفرقا » ، واللفظ من قبيل المشترك الصالح للمعنيين ولوجوه أخرى رجح بها كل فريق مذهبه [1].

4 ـ عند مالك والشافعي لا يجوز للمحرم أن يزوج غيره ، ولا أن يتزوج ، لقوله ﷺ : « لا ينكح المحرم ولا يُنكح » [2] لحمل النكاح في الحديث على العقد ، وأبو حنيفة يجوّز للمحرم ذلك ، ويقول النكاح حقيقة في الوطأ دون العقد [3].

5 ـ روى البخاري في الصحيح عن عبادة أن رسول اللّٰه ﷺ قال : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » [4] واختلف الفقهاء في الذي نفاه الحديث ، فقال الجمهور إن النفي منصب على الصحة ، لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ، وبذلك تكون قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة ، تبطل بدونها ، والحنفية صرفوا النفي للكمال ، وتصح الصلاة عندهم بدون قراءة الفاتحة مع الاثم ، والكل له في الحديث احتجاج.

هذا وان معظم دلالات النصوص جعلها الشارع كذلك ، تيسيراً للأمة ورفعاً للحرج ، اذ لو كان القول قولاً واحداً لوقع الناس في الضيق والحرج ، وفي ذلك يقول الزركشي : « أعلم أن اللّٰه تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة ، بل جعلها ظنية ، قصداً للتوسيع على المكلفين ، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه » [5].

الاجتهاد في سند النص :

هذا مثل من الاجتهاد الدائر في فلك النصوص ، اذا كانت ظنية الدلالة ، أما اذا كان النص ظني الثبوت ، فالاجتهاد يكون في سنده صحة وضعفاً ، ومدى

---

(1) وقد انتصر ابن عبد البر وهو مالكي للشافعية في هذا الحديث ورد على كل الوجوه التي اعتذر بها المالكية والحنفية ، وقال أن عبارة مالك في عدم الأخذ به محتملة . أنظر : عمدة الأحكام لإبن دقيق العيد جـ 4 ص 4 وما بعدها .

(2) رواه مسلم جـ 4 ص 136 .

(3) أنظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 140 .

(4) البخاري في الأذان جـ 1 ص 192 .

(5) البحر المحيط للزركش مخطوط بدار الكتب جـ 3 ورقة رقم178 .

صلاحيته لاثبات الأحكام ، وتترتب على ذلك احكام كثيرة ، فالقراءة الشاذة لا تسمى قرآناً ، ولا تصح بها الصلاة ، والحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال ما لم يشتد الضعف ، ولا يستدل به في الحلال والحرام ، والحديث الصحيح العمل به واجب على جميع المسلمين ، والجرح في الراوي جائز بل واجب ، لحفظ الشريعة ، وليس من الغيبة المحرمة ، بل من النصيحة لله ولرسوله والمؤمنين والخبر الذي يرويه فاسق غير مقبول عند أهل العلم . هذا بالاضافة الى ما يترتب على الاجتهاد في سند النص من الاختلاف في الأحكام الفقهية ، فان النص الظني الثبوت يختلف موقف الفقهاء منه في الاستدلال حسب قوته وضعفه ، ومدى ثقة الفقيه في سنده ورواته ، فتارة يُقَدَّم عليه القياس ، وتارة لا يقوى القياس على معارضته ، ومنهم من يقدِّم عليه عمل أهل المدينة ، أو يأخذ بطرق من الاستدلال أخرى ، لأن صحة ثبوت النص في محل الاجتهاد.

ولا خلاف بين العلماء في حجية هذا النوع من الاجتهاد الذي يتناول نصاً ظنياً في الدلالة أو الثبوت . قال ﷺ : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين »[1].

ويقول الغزالي : « ان استثمار الأحكام من أدلتها عمدة علم الأصول ، لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها »[2].

وقال النووي : « ان من أهم العلوم تحقيق معرفة الأحاديث ، أعني معرفة متونها ، صحيحها ، وحسنها وضعيفها[3] ، وذكر جميع أنواعها » وفي مقدمة صحيح مسلم « الاسناد من الدين »[4] .

النوع الثاني من الاجتهاد : الاجتهاد فيما لا نص فيه :

يقصد بهذا النوع من الاجتهاد، الاجتهاد في حكم لم يرد فيه نص من الشرع

---

(1) رواه الدار قطني . (2) المستصفى جـ1 ص 315 .

(3) مقدمة شرح النووي على صحيح مسلم جـ 1 ص 3 .

(4) صحيح مسلم جـ 1 ص 12 عن عبد الله بن المبارك .

مخصوص ، إما بقياسه على ما نص عليه ، أو بإخضاع الحادثة الى قاعدة من القواعد الاخرى المندرجة تحت مبدأ الاستصلاح ، أو رفع الضرر ، أو الاستحسان ، أو غيرها من أنواع الرأي المحمود ، وهذا النوع من الاجتهاد هو المقصود بقول الفقهاء : « لااجتهاد مع النص » لأنه اجتهاد بالرأي ، والرأي لا يكون صحيحاً الا عند عدم وجود النص المخالف ، ففي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ماليس فيه فهو رد »[1] .

مؤهلات الاجتهاد بالرأي :

الاجتهاد في الاحكام غير المنصوص عليها ، أو الاجتهاد بالرأي كما يسميه الفقهاء ، كان ولا يزال من أوسع أبواب الفقه الاسلامي ، لسبب واضح ، وهو أن نصوص الشريعة في الكتاب والسنة محدودة ومتناهية وعلاقات الناس في مختلف شؤون الحياة متجددة ومتكاثرة ، وهي في ذلك تحتاج الى نظر فقهي يخضعها لقانون الشرع ، ويعطيها أحكاماً منسجمة مع قواعده وأصوله ، وهذا الجهد لم يكن أمراً سهلاً ، ومن هنا كانت مهمة المجتهد عسيرة وشاقة ، تتطلب نوعية خاصة ممن أعطاهم الله ـ علاوة على معرفتهم بالكتاب والسنة وأسلوب اللسان العربي ـ قوة ذهنية وحساً نافذاً وذوقاً فقهياً ، يدركون به المسألة والحكم الملائم لها ، وهذا الذوق الفقهي هو ما عبر عنه محمد بن الحسن حين قال : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في القياس فينتصفون منه ويعارضونه ، فاذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم »[2] .

فمؤهلاته المام واسع بما ورد في الكتاب والسنة ، والتمكن من معرفة الناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، مع ذوق فقهي رفيع وقريحة نفاذة يقف بها المجتهد على مدارك الاحكام وأسباب اختلاف الفقهاء ، قال الامام

---

(1) رواه البخاري في كتاب الصلح جـ 3 ص 241 .

(2) نقله صاحب تعليل الأحكام عن الجامع الكبير ص 133 ويدل على أن الإستحسان نوع من الذوق الفقهي الرفيع أننا نجد من تعريفات الفقهاء له قولهم « أنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد وتقصر عنه عبارته ، فالذي تقصر عنه العبارة هو الذوق والفهم الذي يتيسر لبعض الناس ويحرم منه آخرون .

الشافعي رضي الله عنه : « لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله الا رجلاً عارفاً بكتاب الله ، ناسخه ومنسوخه ، ومحكمه ومتشابهه ، وتأويله وتنزيله ، . . ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن ، ويكون بصيراً باللغة مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار ، وتكون له قريحة بعد هذا »[1] .

مرتبة الاجتهاد بالرأي :

كان دأب الفقهاء أن الفقيه لا يفزع الى الاجتهاد بالرأي الا اذا ضاقت عليه النصوص ولم يجد عنه مندوحة ، جاء في إعلام الموقعين[2] أن الامام الشافعي سئل عن القياس فقال : « انما يصار اليه عند الضرورة » وقال في الرسالة[3] : « انه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، ولا يكون طهارة اذا وجد الماء ، انما يكون طهارة في الإعواز » .

وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والفقهاء على بيان أن النصوص هي أصل الأحكام ، وأن الاجتهاد بالرأي مرتبة تلي دلالة النصوص[4] .

1 ـ فمن القرآن قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول** ﴾[5] فأوجبت الآية طاعة الله وطاعة رسوله استقلالاً ، أخذاً من تكرار فعل الطاعة في الموضعين ، وأوجبت طاعة أولي الأمر المتمثلين في أهل الحل والعقد تبعاً ، وعند التنازع فالتحاكم الى الله ورسوله متمثلاً في رسول الله ﷺ وقت حياته ، وفي الكتاب

---

(1) أعلام الموقعين جـ 1 ص 46 وانظر الرسالة بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص 508 وما بعدها في شروط الإجتهاد .

(2) جـ 1 ص 32 .

(3) الرسالة بتحقيق أحمد شاكر ص 600 .

(4) وقد رتب الفقهاء على ذلك أنواعاً من الأحكام مثل قولهم أن المضطر إذا وجد ميتة وطعاماً لغيره فالأصح أنه يأكل الميتة لأنها مباحة بالنص وطعام الغير بالإجتهاد . أنظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص 96 .

(5) النساء آية58 .

والسنة بعد مماته ، فالكتاب والسنة هما المصدر الأول ، وهما المرجع عند التنازع لا يقدم عليهما دليل آخر ، ولذلك قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله** ﴾[1] فتقديم الرأي على النص من التقدم بين يدي الله ورسوله المنهي عنه ، وهو تفسير ابن عباس للآية ، حيث يقول في تفسيرها : « لاتقولوا خلاف الكتاب والسنة »[2].

وقال عز وجل : ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم** ﴾[3] وقال : ﴿ **فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله** ﴾[4] وخاطب رسوله محمداً ﷺ بقوله : ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** ﴾[5] .

2 ـ من السنة : وقد أكدت السنة ما جاء به القرآن ، ففي صحيح البخاري[6]لما قذف هلال بن أمية امرأته بشريك بن سحماء عند رسول الله ﷺ قال : « أبصروها ، فإن جاءت به أكحل العينين ، سابغ الأليتين ، خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء .

فلما نزلت آية اللعان ، وجاء الولد على الوصف المكروه ، قال رسول الله ﷺ : « لولا مامضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن » .

ومعنى الحديث لولا حكم الله في اللعان لأقام النبي ﷺ عليها الحد لمشابهة الولد للرجل الغريب ، ولكن كتاب الله بين وفصل ، فلا مكان بعده للاجتهاد ، ولا محل معه لقول قائل[7].

---

(1) سورة الحجرات آية1 .
(2) روح المعاني جـ 26 ص 132 .
(3) الأحزاب آية36 .
(4) القصص آية50 .
(5) الجاثية آية17 .
(6) أخرجه البخاري في التفسير جـ 6 ص 126 .
(7) أنظر الفقيه والمتفقه ص 206 .

وفي حديث معاذ المشهور لما بعثه رسول الله ﷺ قاضياً ومعلماً قال له : « كيف تقضي إن عرض لك قضاء ، قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال : فان لم يكن في كتاب الله ، قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال اجتهد رأيي لا آلو ، قال : فضرب بيده في صدري وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله »[1] .

والحديث وإن كان في سنده من لم يسم وهم أصحاب معاذ ، الا أن العلماء تلقته بالقبول ، يقول ابن القيم فوقفنا على صحته عندهم ، وذلك أن أصحاب معاذ من أفاضل المسلمين وخيارهم[2] .

وفي حديث أبي داود عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : « إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه »[3] . والترتيب في هذه الأحاديث يوضح أن الاجتهاد بالرأي لا ينتقل اليه الا عند عدم وجود النص .

3 ـ من عمل الصحابة : ومثل ما تقدم منقول عن الصحابة والتابعين ، فطريقة أبي بكر وعمر في القضاء بين المسلمين : النظر في كتاب الله ، فإن وجدا فيه الحكم فذاك ، وإلا بحثا عنه في السنة فإن أعيتهما السنة جمعا رؤساء الناس للمشورة

---

(1) أنظر جامع بيان العلم جـ 2 ص 56 والحديث أخرجه أبو داود في الأقضية جـ 2 ص 72 والترمذي بتحفة الأحوذي جـ 4 ص 556 .

(2) أعلام الموقعين جـ 1 ص 202 قال الحافظ البغدادي بعد أن روى طرق الحديث فإن قيل هذا الخبر لا يصح لأنه لا يروي إلا عن أناس من أهل حمص وهم مجاهيل ، فالجواب أن قول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدِّين والتفقه والصلاح ، وقد قيل أن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ : لا وصية لوارث ، وقوله : هو الطهور ماؤه الحل ميتته « والدية على العاقلة » فإن هذه الأحاديث وإن كانت لا تثبت من جهة الإسناد لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ ، لما احتجوا به جميعاً غُنوا عن طلب الأسناد له . الفقيه والمتفقه ص 189 .

(3) أبو داود في الأقضية جـ 2 ص 271 .

والرأي[1] ، وفي كتاب عمر الى أبي موسى في القضاء « الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة ، فتعرف الأمثال والأشباه ، ثم قِسْ الأمور عند ذلك»[2]. ولما وليَّ شريحا على قضاء الكوفة قال له انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ ، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد رأيك[3] ، والآثار في هذا الصدد عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من الصحابة والتابعين كثيرة ، وقد ترجم لها ابن عبد البر في « بيان العلم » بباب « اجتهاد الرأي عند عدم النصوص » ، والخطيب البغدادي في « الفقيه والمتفقه » بباب « سقوط الاجتهاد مع وجود النص » .

هذا وقد كان الصحابة يتخلَّوْن عن آرائهم ويتبرؤن منها اذا بلغهم حديث عن رسول الله ﷺ بخلاف ذلك ، فعمر كان يقضي في الإبهام بخمس عشرة من الإبل ، فلما بلغه كتاب آل بن حزم أن رسول الله ﷺ قال : « وفي كل أصبع مما هناك عشر من الابل»[4] صار اليه وحكم به ، ولما سمع الغرة في الجنين[5] ، قال : «لولا هذا لقضينا فيه برأينا » ، وقال : «لقد كدنا أن نعمل برأينا فيما فيه أثر » ، كما رجع الى حديث عبد الرحمن بن عرف في جزية المجوس أن النبي ﷺ قال : «سنوا بهم سنة أهل الكتاب »[6] .

ومثل عمر في ذلك غيره ، فقد روى مالك في الموطأ أن عبداً سرق وَدْياً من حائط رجل فغرسه في حائط سيده ، فاستعدى عليه مروان بن الحكم ، فأراد مروان قطع يده ، فانطلق صاحب العبد الى رافع بن خديج ، فسأله عن ذلك ، فأخبره أنه

---

(1)، (2)، (3) أنظر السنن الكبرى جـ 10 ص 114 وما بعدها .

(4) مالك في الموطأ في باب العقول . أنظر : الباجي على الموطأ جـ 7 ص 66 وأبو داود جـ 2 ص 494 وابن ماجه جـ 2 ص 885 .

(5) حديث الغرة رواه أبو داود جـ 2 ص 498 وابن ماجه جـ 2 ص 882 ورواه البخاري جـ 9 ص 126 ولم يذكر فيه قول عمر : لولا هذا لقضينا فيه برأينا .

(6) رواه مالك في الزكاة . أنظر : الموطأ بشرح الباجي جـ 2 ص 173 ورواه الشافعي في الرسالة عن مالك أيضاً في الرسالة ص 430 .

سمع رسول الله ﷺ يقول : « لاقطع في ثمر ولا كَثُر ، ثم مشى رافع مع صاحب العبد الى مروان وذكر له ما سمعه من النبي ﷺ فأمر مروان بالعبد فأرسل [1] .

من أقوال أئمة المذاهب :

فاذا انتقلنا من عصر الصحابة الى أئمة الفقه في الأمصار وجدناهم شديدي الحرص على النصوص يتحامون القول بالرأي ماوجدوا الى ذلك سبيلاً ، وما من أحد منهم الا ونقل عنه التبري من قوله اذا صح له حديث عن النبي ﷺ بخلافه ، فأكثر أهل العلم نقل عنهم « اذا صح الأثر بطل القياس » وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى الناس انه لارأي لأحد مع سنة سنها رسول الله ﷺ ، ومالك كان يقول : إنما أنا بشر أخطيء وأصيب ، فانظروا في قولي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه ، والشافعي يقول : اذا صح الحديث فهو مذهبي ، واذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط ، واذا وجدتم لي مذهباً ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر[2] ، وقال في باب الصيد من كتاب الأم : « كل شيء خالف أمر النبي ﷺ سقط ، ولايقوم معه رأي ولا قياس فان الله قطع العذر بقول رسول الله ﷺ »[3]. وفي ختام رسالته رتب الأصول في مواضعها فقال : « يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيه ، فنقول لهذا حكمنا بالحق الظاهر والباطن ، ويحكم بالسنة قد رويت بطريق الانفراد ، فنقول حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ، ونحكم بالاجماع ، ثم القياس وهو أضعف ، لكنها منزلة ضرورة ، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، ثم يقول : وكذلك يكون ما بعد السنة حجة اذا أعوز من السنة »[4] .

---

(1) الموطأ بشرح أبي الوليد الباجي جـ 7 ص 182 والكَثُر الجمار والوَدْي الفسيلة من النخل . وفي الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم جـ 2 ص 13 وما بعدها وروضة الناظر لابن قدامة ص 54 كثير من الحوادث التي رجع فيها الصحابة عن آرائهم بعد ما علموا فيها حديثاً عن النبي ﷺ .

(2) أنظر في هذه الأقوال للأئمة جامع بيان العلم وفضله جـ 2 ص 57-148 والملل والنحل للشهرستاني جـ 2 ص 46 وأعلام الموقعين جـ 1 ص 74 .

(3) الأم جـ 2 ص 228 .

(4) الرسالة ص 599 .

موقع الاجماع من الاستدلال :

واذا كان الأصوليون قد اتفقوا جميعاً على أن الاستدلال بالرأي متأخر عن النصوص فانهم اختلفوا في مرتبة الاجماع من الاستدلال ، فذهب الغزالي الى أنه أقوى أنواع الأدلة ، وهو مقدم على النصوص ، لكون الاجماع مقطوعاً به ومعصوماً من الخطأ ، ولكونه في مأمن من النسخ والتأويل ، على حين أنَّ النصوص ترد عليها مثل هذه الأمور[1] .

ورتب شهاب الدين الفتوحي الحنبلي[2] الأدلة على النحو التالي : الاجماع أولا ، ثم الكتاب ومتواتر السنة في درجة واحدة ، قال وقيل يقدم الكتاب لشرفه ، وقيل تقدم السنة لأنها بيان له ، ثم آحاد السنة حسب درجتها في الصحة ، ثم قول الصحابي ، ثم القياس والاستدلال ، وقد نص ابن الحاجب على تقديم الاجماع أيضاً .

واعترض صاحب تيسير التحرير بأنه لامحل للقول بأن الاجماع القطعي مقدم على النص القطعي ، لأنه لا يجوز التعارض بين قطعيين من اجماع ونص[3] ، وهو وجيه .

معنى قول المتقدمين الحديث الضعيف يقدم على الرأي :

وعملاً بهذا الترتيب في الأدلة نجد المتقدمين من الأئمة يأخذون بالحديث المرسل والضعيف ، ويقدمونه على الرأي ، حيث لم يكن في الباب شيء يدفعه ، فقد روى عبد الله بن أحمد سمعت أبي يقول : الحديث الضعيف أحب الي من الرأي[4] ، ولا يعنون بالحديث الضعيف هنا الموضوع أو المتروك ، بل مرادهم به الحديث الحسن ، كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، فإن مثله يصفه الترمذي بالحسن ، مع أنه في اصطلاح المتقدمين موصوف بالضعف ، الأمر الذي يدل على أن المتقدمين يقسمون الحديث الى صحيح وضعيف ، والضعيف الى

---

(1) المستصفى جـ 2 ص 392 .

(2) شرح مختصر تحرير المنقول مخطوط بالمكتبة الأزهرية ورقة رقم38 .

(3) تيسير التحرير جـ 3 ص 161 .

(4) أنظر أعلام الموقعين جـ 1 ص 31 .

ضعيف متروك لا يعمل به ، وضعيف غير متروك يسميه المتأخرون حسناً ، وهو ما يعنونه عندما يقولون بتقديم الحديث الضعيف على الرأي .

يقول ابن القيم تعليقاً على القول السابق للامام أحمد : « وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه في تقديم الحديث الضعيف على القياس »[1] وضرب على ذلك أمثلة من الفقه الحنفي وغيره ، فأبو حنيفة مع أنه من أعلام مدرسة الرأي قدم حديث انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة على مجرد القياس ، والحديث كما رواه أبو العالية : أن رسول الله ﷺ كان يصلي فجاء ضرير فتردى في بئر ، فضحك طوائف ، فأمر النبي ﷺ الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء والصلاة . وقد وصفه رجال الحديث بالضعف ، كالامام أحمد وغيره [2] ، لكن الحنفية أخذوا به وتركوا القياس الذي يقضي بأن القهقهة معنى لايبطل الوضوء خارج الصلاة فلا يبطله داخل الصلاة ، قياساً على الكلام .

وحددوا أقل المهر بعشرة دراهم لخبر « لامهر أقل من عشرة دراهم » [3] مع أنه موقوف عن علي رضي الله عنه ، وتركوا القياس الذي يقضي بأن الصداق معاوضة في مقابل البضع تخضع للتراضي الذي يصدق بالقليل والكثير ، وأخذوا بحديث ابن مسعود أنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن ، وتوضأ بنبيذ التمر ، ثم قال : « تمرة طيبة وماء طهور » [4] مع كثرة من تكلم في هذا الحديث ، وتركوا القياس.

---

(1) أنظر أعلام الموقعين جـ 1 ص 31 وما بعدها وأصول السرخس جـ 2 ص 8 ‡113 .

(2) قال البيهقي في السنن الكبرى بعد أن ذكر روايات نقض الوضوء بالقهقهة ، قال وهذه الروايات كلها راجعة إلى أبي العالية وهي مرسلة ، ومراسيله ليست بالقوية ، وكان لا يبالي عمن أخذ حديثه ، وما روي عنه منها موصولاً فهو بأسانيد واهية ضعيفة . أنظر السنن الكبرى جـ 1 ص 146 وما بعدها وكذلك فعل الدارقطني في سننه بعد أن روى الحديث . أنظر : جـ 1 ص 162 .

(3) أخرجه البيهقي والدارقطني قال البيهقي وهو حديث ضعيف بمرة ، وفي أسناده الحجاج بن أرطاة . قال الدارقطني أنه متروك ، وقال البخاري أنه منكر الحديث . أنظر : نيل الأوطار جـ 6 ص 188 وسنن الدارقطني جـ 3 ص 245 .

(4) أخرجه أبو داود جـ 1 ص 20 وتكلم فيه رجال الحديث ، قال البيهقي هذا الحديث مداره على أبي زيد ، وهو مجهول فلا يصح ، وروى مسلم عن ابن مسعود قال لم أكن ليلة الجن مع النبي ﷺ وَوددت أني كنت معه . السنن الكبرى جـ 1 ص 10 .

والشافعي قدم حديث جواز الصلاة[1] بمكة في وقت النهي ، ولم يأخذ بقياس مكة على سائر البلاد ، ومالك يأخذ بالبلاغات والمراسيل وأقوال الصحابة في مقابلة القياس ، وفي موطئة الكثير من البلاغات والمراسيل وأقوال الصحابة ، وماذاك من هؤلاء الأئمة الا لبيان أن النصوص هي الركن الذي ترجع اليه أحكام الشريعة ، وأن غيرها من استعمال القياس والرأي لا يلجأ اليه الا بالقدر الذي يحتاج اليه المجتهد للتصرف في حادثة أعياه فيها وجود نص أو اجماع ، وحينئذ فقط يأتي دور الرأي فيما للرأي فيه مجال .

الاستدلال على تقديم النصوص لايقلل من أهمية الرأي :

ما تقدم من النقول عن الأئمة والفقهاء لا يقلل من أهمية الاجتهاد بالرأي ، ولا يقلل من ابتناء الأحكام على المصالح التي ما جاءت الشريعة الا لتحقيقها ودفع الضرر عن الناس ، ولكن ماتهدف اليه تلك النقول هو بيان مكانة النصوص من الأحكام ، ووضع الضوابط الدقيقة والحذرة لمن رام اجتهاداً في التشريع ، حتى تكون القواعد التي يسير عليها المجتهد صحيحة ، والمنهج الذي تتفرع على أساسه الاحكام سليماً ، فلا يبقى للميول والأهواء التي تسيطر على بعض من يتكلمون باسم التطور وملاءمة ظروف العصر ـ مع قلة في البضاعة ـ رأي ، ولا يبقى لأصحاب الأهواء والتشهي الذين يجرؤون على أحكام فرغ القرآن منها ، ونصت السنة على حكمها اجتهاد ، استناداً الى التطور وجدالاً بالباطل ، ليدحضوا به الحق فينازعوا لاستبدال أحكام القرآن .

صحيح أن القياس مصدر من مصادر التشريع ، وأن المصلحة الحقيقية بمعناها الواسع عليها تقوم كل أحكام الشرع ، حيث اتفقت الأمة أو معظمها على أن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل ، وأن الشبيه يقاس على شبيهه لمشاركتهما في معنى واحد له تأثيره في الحكم ، كما قيس النبيذ على الخمر ، والقتل بالمثقل على القتل

---

(1) أنظر التمهيد للأسنوي ص 155 ، والحديث الذي استدلوا به على الجواز قول النبي ﷺ : يا بني عبد مناف من ولي منكم أمر هذا البيت فلا يمنعن أحداً طاف أو صلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار . رواه الشافعي في الرسالة ص 325 والدارقطني جـ 2 ص 266 .

بالمحدد ، والأكل في نهار رمضان على الجماع فيه في وجوب الكفارة ، كما اتفقت على أن المصالح التي من شأنها حفظ الامور الضرورية الخمس[1] ، وكذا الحاجية والتحسينية يجب اعتبارها ، ولو لم يرد نص من الشرع على جزئياتها بأعيانها ، كما جمع عثمان رضي الله عنه المسلمين على مصحف واحد حفاظاً على الدين ، مع أن الشرع لم يأمر بذلك نصاً ، وجعل عمر بعد استشارة الصحابة حد الشرب ثمانين جلدة حفاظاً على العقل ، وحكم بقتل الجماعة بالواحد حفاظاً على النفس ، ونفى نصر بن حجاج من المدينة بعد ماثبت افتتان النساء به وقاية للأعراض[2] ، وكذلك أفتى الصحابةبتضمين الصناع في دعوى تلف ما بأيديهم ، مع مخالفتها لقاعدة الأمين لايضمن ، لأنه مما يدخل تحت حفظ المال ، وكان علي رضي الله عنه يقول : (لايصلح الناس الا ذاك)[3] . الا ان هذا كله مع كثرته في فقه الصحابة وأئمة الاجتهاد لايصلح أن يستند اليه فاقدوا وصف الاجتهاد فيعملوا الرأي على علاته ويجتهدوا فيما الاجتهاد فيه باطل ، فإن الصحابة أنفسهم قسموا الرأي الى نوعين : نوع صادر عن تشه واتباع الهوى ، فيه معارضة لأصول الشريعة ومناقضة لها ، يحرم الحلال ويحلل الحرام ، ويعتبر من العلل والأوصاف والمصالح مانص الشارع

---

(1) هي حفظ الدين والنفس والعرض والمال والعقل يقول الغزالي : إنها لم تبح في ملة من الملل ، المستصفى جـ 1 ص 288 .

(2) ذكر إبن الجوزي أن الفارعة أم الحجاج كانت تحت المغيرة بن شعبة وأن عمر رضي الله عنه طاف ليلة في المدينة فسمع إمرأة تنشد في خدرها .

فهل من سبيل إلي خمر فأشربها ... أم من سبيل إلى نصر بن حجاج

فقال عمر : لا أرى معي في المدينة رجلاً تهتف به النساء من خدورهن ، عليَّ بنصر ، فإذا هو أحسن الناس وجهاً ، وأحسنهم شَعَراً « بفتحتين » فقال عمر : عزيمة من أمير المؤمنين لنأخذن من شعرك فأخذ منه ، فخرج له وجنتان كأنهما فَلْقتا قمر ، فقال أعتم فأعتم ، ففتن الناس بعينيه . فقال عمر : والله لا يساكنني ببلدة . فقال : ما ذنبي ، قال هو ما أقول لك ، وسيره إلى البصرة . مرآة الجنان جـ 1 ص 194 .

(3) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى جـ 6 ص 122 وروى أن الإمام الشافعي قال : ذهب شريح إلى تضمين القصَّار فضمن قصاراً احترق بيته فقال : تضمنني وقد احترق بيتي؟ فقال شريح : أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك؟ .

على إلغائه وإهماله ، وعليه حُمِل كل ما نقل عنهم في ذم الرأي وأصحابه ، ونوع صادر عن فهم عميق لنصوص الشريعة ، وادراك دقيق لمقاصدها ، وتقدير حقيقي للمصالح التي جاءت النصوص باعتبارها ، وتحقق للانسان حياة كريمة ، ومعاداً أفضل ، وذلك هو الرأي المحمود والفقه السديد ، وعليه حمل كل ماورد في مدح الرأي وأصحابه من أحاديث وآثار .

شرطان لابد منهما لأعمال الرأي والقياس :

مما سبق نستطيع أن نستخلص شرطين أساسيين للعمل بالقياس والمصلحة ، الشرط الأول أن لا يعارض واحد منهما نصاً أو اجماعاً .

الشرط الثاني : أن يكون الوصف الذي بنى عليه الحكم مناسباً ومحققاً لحكمة التشريع ، وهو معنى كون المصلحة حقيقية ، فليس الأخذ بالمصلحة لمجرد بارقة تلوح ، بل لابد من تقدير صحيح لأبعادها ، وموازنة بينها وبين غيرها من المصالح ، وربط القواعد ببعضها ـ فيختار أهون الشرين ـ مع ملاحظة أن « دَرا المفاسد مقدم على جلب المصالح » وتقديم الراجح من المصالح على المرجوح ، والا كانت المصلحة وهمية والقياس باطلاً . قال الغزالي : « شرط القياس أن لايكون الفرع منصوصاً عليه معلوم الحكم بالنص ، فانه اذا كان منصوصاً فإن عُدّي اليه حكم على خلافه كان ذلك رداً للنص بالقياس ، وهو باطل[1] . ويقول في المصالح : « ان اتباع المصالح على مناقضة النص باطل : وانما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع اذا فقدنا تنصيص الشرع على الحكم ، فأما اذا صادفناه فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النص ، فاذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته ، فان فقد النص تشوفنا الى ادراك علة المنصوص ، واثبات الحكم بها ، فإن عجزنا تشوفنا الى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع »[2] .

أمثلة من الرأي المذموم المصادم للنصوص :

معنى ماتقدم أنه لايجوز باسم القياس مثلاً أن نلحق الربا بالبيع اعتماداً على أن

---

(1) شفاء الغليل ص 675 .

(2) المرجع السابق ص 220 .

كلا منهما معاوضة مالية صادرة عن تراض ، ومحققة للطرفين نفعاً ، كما يريد من يروج لاستحلال الربا ، بحجة أن الفائدة التي يحققها القرض الربوي تساوي اليوم أضعاف الفائدة التي تدفع على رأس المال ، فمثل هذا الاجتهاد باطل أساساً ، لأنه « اذا جاء نهر الله بطول نهر معقِل » كما يقولون ، والله قد فصل وحكم : ﴿ **ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾[1] .

فهذا قياس أشبه بقياس الجاهلية الميتة على المذكاة ، بجامع إزهاق الروح في كل ، فإنهم أيضاً تخيلوا مناسبات مزعومة بنوا عليها حكمهم ، وقالوا : إن الميتة أولى بالحل ، لأن ازهاق الروح فيها من الله ، وفي المذكات بسبب الانسان ، وما كان من الله أولى ، فكأن المسألة من القياس الجلي على زعمهم .

وعلى هذا المضمار يجري من يجادل في أمر الخمر بالباطل ، استناداً الى بعض النفع الحاصل في بيعها من التجارة ، وفي صنعها من العمالة ، وفي شربها من نشوة الهروب من زحمة الحياة ، وكل ذلك تمويه وخداع ، أما عن كسبها المادي في الصناعة والتجارة فإن في الإتجار بالحلال ما يغني عن الحرام لقوم مؤمنين ، ولم تنسد أبواب الحلال فهي كثيرة والمشاريع الحلال أكثر من أن تحصى ، وأما عن النشوة والهروب بالعقل من زحمة الحياة فما هو الا ضرب من الجنون الاختياري الذي هو ليس جنوناً فقط وانما جنون مع سفه ، أو قل هو نوع من العبث ، يأتي فيه الانسان المكرم حياة الحيوان الأبله ، وما مصلحة من كثرت همومه وازدحمت مشاكله في كأس الخمرة يشربها تذهب بعقله ، ألا كمصلحة من سئم الحياة أو مرضه عضال في الانتحار فبدلاً من أن يعالج مرضه ، ويحل عقدة عيشه يقتل نفسه ، وهي كمصلحة الجبان يتخلى عن الدفاع عن نفسه خشية الموت ، والموت آتيه لا محالة ، وانما خسر فرصة الحياة الكريمة او الموت عزيزاً ، واذا لم يؤمن المستندون الى هذه المنافع المزعومة في الخمر يقول الله تعالى : ﴿ **واثمهما أكبر من نفعهما** ﴾[2] فليصدقوا بما يقوله العلم المادي ، ويقرره الطب الحديث الذي أجمعت كلمته اليوم

---

(1) البقرة آية274 .

(2) البقرة آية217 .

على أن من أهم أسباب معضلات الأمراض كأمراض القلب والشرايين وتليف الكبد هو تعاطي الخمور هذا ما تكشف ، وربما ما خفي كان أعظم .

فهل وقف من فتنت عقوله بالماديات على صحة قول الله تعالى : ﴿ **وإثمهما أكبر من نفعهما** ﴾ أم لا يزالون في ريب واختلاف ، أما المؤمن فإن هذه الإكتشافات المادية تزيده ايماناً واستمساكاً بنصوص الشريعة ، وان لم يدرك الحكمة منها في حينها ، لأن القرآن عندما حرم الخمر وقت نزوله ما كانت العرب تعرف لها هذه الأضرار البدنية ، وانما أخذوا النص مسلماً ليقينهم بصدقه ثم جاء العلم فأكد هذا الصدق .

فلا غرابة اذاً ونحن نشاهد أن اكتشافات العقل البشري تؤيد صدق ما جاء به القرآن اذا قيل إن للنصوص معاني لاتدرك في حينها ، وأما ما يزعمه من يجتهد على خلاف النص ، بحجة ما انقدح في عقله من مناسبة ، فإن زعمه باطل ، وأنه قد عرف شيئاً وغابت عنه أشياء ، فإن للنصوص معاني حقيقية لاتنتهي ، ولايظفر بها فرد أو جيل من الناس .

ومن هنا استنكر الفقهاء الفتوى التي نسبت الى يحيى بن يحيى عالم قرطبة عندما سأله أميرها عبد الرحمن بن الحكم وكان قد واقع في نهار رمضان مستفتياً فأفتاه بصيام شهرين متتابعين ، لأن النبي ﷺ قال لمن وقع منه مثل هذا : « هل تجد رقبة تعتقها ، قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ، قال : لا . قال : فهل تجد اطعام ستين مسكيناً[1]الحديث ». وعندما عورض يحيى في ذلك ، أجاب بأنه لو افتيناه بالعتق لسهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق ، ولذلك حملته على ما ينزجر به[2] ، فهذا معنى مناسب عقلاً ، لكنه مخالف للنص والاجماع .

---

(1) صحيح البخاري صيام جـ 3 ص 41 .

(2) أنظر الإعتصام جـ 2 ص 114 ، وشفاء الغليل ص 219 ، قد يقال ما وجه إنكارهم على يحيى وكفارة الصيام عند المالكية على التخيير ، فكيف كانت المخالفة للنص والإجماع ، ومعلوم أن المخالفة إنما جاءت في تعين الصيام دون غيره ، لأن الحكم دائر بين تأخيره على العتق أو التخيير فيه ، ولا قائل بتعينه ، ونقل عن ابن عرفه أن ليحيى بن يحيى وجهاً آخر ، وهو إنما تعين الصوم على الملك لفقرة ، لأن ماله لا يفي بما عليه من التبعات .

وقد توهم أحد ولاة عمر بن عبد العزيز مصلحة كانت في مقابل نص ، فقد هم بقتل رجل سب أمير المؤمنين واعتقد أن في ذلك دفعاً للفساد ، فرده عمر وأفهمه أن الناس دماؤهم معصومة. روى ابن سعد ما كتبه الوالي الى عمر قائلاً : «انه رفع إلي رجل يسبك ، فهممت أن أضرب عنقه ، فحبسته ، وكتبت اليك لأستطلع في ذلك رأيك . فكتب اليه عمر : أما إنك لو قتلته لأقدتك به ، إنه لايقتل أحد يسب أحد الا من سب النبي ﷺ، فاسببه أو خل سبيله[1] .

ومن المصالح المتوهمة ما يروج له اليوم من يقول إن المصلحة تقضي بمنع الطلاق ، ومنع تعدد الزوجات ، وبوجوب المساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة والميراث ، بحجة أن غير ذلك ظلم ، لايتفق مع روح العصر الذي أصبحت فيه المرأة تؤدي دورها في المجتمع ، ولا يتفق مع مبدأ المساواة والعدل .

فإن هذه الأشياء وان سموها مصالح ، فهي مزعومة لايناط بها حكم ، لأنها مخالفة للنص ، ولأن المساواة بين الرجل والمرأة في أغلب الوجوه ممكنة ، لكن في جميع الوجوه متعذرة ، والا لما صلحت المرأة مرأة ولا الرجل رجلاً ، ولو عممنا المساواة بينهما من كل وجه لاختلفت وظائفهما الفطرية ، ولطلب من ينادي بالمساواة بضرورة العودة الى الاختصاصات ، والذين يتخذون من المساواة شعاراً تحركهم نزعة هذا فاضل وذاك مفضول ، مع أن تنويع الوظائف واختلافها بين الرجل والمرأة في الاسلام ليس مبعثه اطلاقاً أن الرجل أفضل ، او المرأة افضل فان التفضيل بالتقوى والعمل الصالح ، وانما مبعثه العدل في اسناد العمل الملائم الى فطرة وتكوين كل منهما بما أودعه الله فيه من خصائص ، والموازنة بين حقوق الفرد وواجباته ، وذلك لايتحقق إلا بأن يكون هناك شيء للرجل ليس هو للمرأة يتفق مع أعبائه ، وللمرأة شيء ليس هو للرجل يتفق مع وظيفتها .

صحيح أن الزوج قد يكون مضاراً ومسيئاً الى زوجه ، وتكون المصلحة فعلاً في ايقاع الطلاق عليه من القضاء ولو لم يرض به كما نص المالكية على ذلك في جواز التطليق للضرر ، حيث إن المصلحة حقيقية هنا ، لأنها رفعت ضرراً محققاً وواقعاً .

---

(1) الطبقات الكبرى جـ 5 ص 369 ط صادر .

والأمر محتاج الى وقفة في مسألة تعارض المصلحة مع النص ، فإن بها شبهة جرى وراءها من ينادي بالثورة على كل قديم ، ويطالب بتغيير الأحكام تبعاً لمصلحة العصر وظروف الحياة ، غير ملتفت الى الضوابط الحقيقية لأعمال المصلحة واعتبارها ، محتجاً بأن هذا الإتجاه ليس بدعاً من القول ، وإنما له فيه أسوة حسنة برسول الله ﷺ، والسلف الصالح الذين كانت جميع تصرفاتهم في الأحكام الشرعية تتسم بتتبع المصالح ومراعاتها وجوداً وعدماً ، وعليه فلنا أن نحكم بها كما حكموا ، بغض النظر عن القيود والحدود مادام الهدف هو المصلحة والمصلحة مشروعة .

ومن قبل حمل لواء هذا القول الطوفي الحنبلي المولود سنة 656 هـ ، وادعى نفس الدعوى ، وفيمايلي ايراد بعض هذه الشبه والرد عليها .

الشبه المزعومة

أولاً من عمل النبي ﷺ :

أ ـ أوجب الله قطع يد السارق في قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ (1) ايجاباً يقتضي العموم بالنص ، وتأيد هذا بقول النبي ﷺ وفعله ، ولكنه رأى من المصلحة حفظاً على وحدة المسلمين وقوة شوكتهم أن لايقام الحد على من سرق أثناء الحرب . روى الترمذي بسنده الى النبي ﷺ أنه قال : « لايقطع الأيدي في الغزو »(2) فهذا اخذ بالمصلحة في مقابل النص .

ب ـ ثبت من قوله وفعله عليه الصلاة والسلام أنه يأخذ بالأيسر وما فيه مصلحة للمسلمين ، ويترك خلاف ذلك . قالت عائشة رضي الله عنها : ماخير رسول الله ﷺ بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ، مالم يكن اثماً (3) ، وقال ﷺ لها في حديث آخر : « لولا قومك حديث عهدهم بكفرهم لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين ، باب يخرج الناس وباب يدخلون » (4) .

---

(1) المائدة آية40 .

(2) تحفة الأحوذي جـ 5 ص 12 وأخرجه أبو داود بلفظ السفر بدل الغزو سنن أبي داود جـ 2 ص 453 ـ الحلبي . وقال الترمذي غريب .

(3) صحيح البخاري في الأدب جـ 8 ص 37 .

(4) البخاري في الصحيح كتاب العلم جـ 1 ص 43 .

والترك هنا واضح أنه لمصلحة ، وكذلك لم يُبطل صوم من أكل ناسياً ، وإنما قال : « أطعمه الله وسقاه »[1] ، مع أن حقيقة الصوم اللغوي منتفية عنه ، وما ذلك إلا لرفع الحرج والضيق الذي هو عين المصلحه .

ثانياً : من عمل الصحابة :

وأوضح من هذا في المسألة فعل عمر رضي الله عنه حين قضى بأحكام تتلاءم مع ظروف الناس في زمنه ، مع مخالفتها لما كان عليه العمل زمن رسول الله ﷺ ، ومن ذلك :

أ ـ اسقاطه لسهم المؤلفة قلوبهم في خلافة أبي بكر[2] ، وقال : « إنّا لا نعطي على الأسلام شيئاً فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، ونص القرآن واضح في صرف الزكاة لهم . قال تعالى : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم** ﴾ الآية[3] .

ب ـ منع بعض الصحابة من الزواج بالكتابيات لمصلحة ارتآها ، وهو حلال بنص القرآن ﴿ **اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم** ﴾[4] .

جـ ـ التغريب في حد الزنا ثابت بقول الرسول ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة »[5] وصح عن الخلفاء الراشدين أنهم أبوا الجمع بين الجلد والتغريب .

د ـ أتى النبي ﷺ برجل قد شرب الخمر فأمر النبي ﷺ أن يُضرب بالجريد والنعال ، وجلد أبو بكر أربعين ، ولما كانت آخر إمرَة عمر استشار الصحابة فألحقوه بالقذف ، وجعلوه ثمانين ، بعد أن تبين لهم أن الحد الأول لايصلح الناس ، حيث

---

(1) روى البخاري في الصحيح جـ 3 ص 40 أن النبي ﷺ قال « إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » .

(2) أنظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 7 ص 20 .

(3) سورة التوبة آية60 .

(4) المائدة آية6 .

(5) رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي نيل الأوطار جـ 7ص 98 .

تهالكوا على الشرب وأدمنوه[1] .

هـ - قتل الجماعة بالواحد قال فيه عمر : « لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم »[2] ، وقال الله تعالى في القصاص : ﴿ **وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس** ﴾[3] فقضاء عمر ظاهر في مخالفة قتل النفس بالنفس .

و- اشتهر رد عائشة وابن عباس لخبر أبي هريرة[4] في غسل اليدين قبل ادخالهما في الإناء لارادة الوضوء ، وسبب الرد رفع الحرج ، فقد جاء التصريح به في قولهما : « كيف نصنع بالمهراس » .

ثالثاً : من عمل الفقهاء :

ونجد مثل هذا كثيراً في فقه الأئمة ، فالإمام مالك مع اجلاله للحديث ، قال في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[5] في احدى الروايات عنه : « جاء الحديث ولا أدري ماحقيقته » وكان يضعفه للقياس حيث يقول : « يؤكل صيده فكيف يكره لعابه » .

وفي حديث خيار المجلس[6] قال : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، والجهالة تبطل الخيار ، فقد ضعف الحديث للقياس[7] .

وأنكر حديث اكفاء القدور التي طبخ فيها ما أخذ من الغنيمة قبل القسم رفعاً[8]

---

(1) صحيح البخاري جـ 8 ص 196 .
(2) صحيح البخاري جـ 9 ص 10 .
(3) المائدة آية 47 .
(4) في كتاب الوضوء من صحيح البخاري عن أبي هريرة . . وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده جـ 1 ص 52 .
(5) في صحيح البخاري جـ 1 ص 54 « إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً » .
(6) قال ﷺ : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » البخاري في الصحيح جـ 3 ص 84 .
(7) أنظر الموافقات جـ 3 ص 21 .
(8) ورد في ذلك ما جاء في صحيح البخاري جـ 4 ص 116 عن ابن أبي أوفي قال : « أصابتنا مجاعة ليالي خيبر فلما كان يوم خيبر وقعنا في الحمر الأهلية فأنحرناها فلما غلت القدور نادى منادي رسول الله ﷺ =

للحرج ، ومراعاةً للمصلحة ، وكره صيام ست من شوال مع ورود الحديث به[1] ، سدا للذرائع التي ترجع في حقيقتها الى المصالح .

وبالاستناد الى مثل هذه الحوادث هناك من ينادي بفتح الباب واسعاً، ليتخذ من التطور وملاءمة الاسلام لكل زمان الذريعة لتحكيم المصالح المتوهّمة ، والتوصل الى ابطال النصوص وخرق الاجماع بالأهواء والأغراض، وفي ذلك تقويض بناء الشريعة، وهدم أصولها، حيث يؤول الأمر الى أن كل من يتضايق بتكليف من تكاليف الشرع ينادي بإلغائه أو تبديله باسم مسايرة الشريعة للعصر ، مع أن العكس هو الصحيح ، اذ الأصل في الناس أن ينقادوا الى الشريعة التي هي نور وهدى وشفاء لما في الصدور ، ويتطوروا في ظلها ، لا أن يطوروها ويخضعوها لرغباتهم ، فإنها جعلت لتسمو بالانسان وترقى بسلوكه ، لاليكون سلوك الناس هو القدوة . قال تعالى : ﴿ **إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم** ﴾[2] .

مناقشة الشبه :

1 ـ أما مايتبادر من فعل النبي ﷺ من تصرفه بالمصلحة على خلاف النص فليس هو كما يتبادر قطعاً ، وذلك لأمرين .

أولا : مضى القول بأن النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى وأن ما أتى به أمراً أو نهياً مثل الذي أتى به القرآن كما دلت عليه آيات الكتاب . قال تعالى : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾[3] وكما دل عليه حديث : « يوشك الرجل متكئاً على أريكته » . وفيه وإن ماحرم رسول الله ﷺ مثل الذي حرم الله[4] فقوله

= أكفؤا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئاً قال عبد الله : فقلنا إنما نهى النبي ﷺ لأنها لم تخمس قال وقال آخرون : حرمها البتة « أنظر أيضاً الأمر بإكفاء القدور في حديث البخاري جـ 3 ص 118‡ 127 .

(1) حديث ندب صيام ست من شوال في صحيح مسلم جـ 3 ص 169 ط : صبيح .

(2) الإسراء آية9 .

(3) الحشر آية7 .

(4) رواه ابن ماجه والدارمي وفي لفظ لأحمد إلا أني أوتيت الكتاب ومثله معه وذكر الحديث أنظر الفتح الرباني جـ 1 ص 191 .

للصائم أطعمه الله وسقاه ، وعدم اقامته للحد في وقت معين ، لايخرج عن أن يكون وحياً يبين القرآن ويخصصه ، كما خصصت إقامة حد السرقة بالنصاب والحرز ، مع التعميم في الآية ، وكون فعله فيه مراعاة مصلحة ، فهذا على الأصل في نصوص الشارع من أنها لاتكون الا لمصلحة ، والأمر هنا لايختلف عن تخصيص النبي ﷺ تحريم نكاح المرأة على عمتها ، أو خالتها من عموم قوله تعالى : ﴿ **وأحل لكم ماوراء ذلكم** ﴾[1] ، فانه أيضاً لمصلحة صلة الرحم ، وهكذا يقال في كل السنة المخصصة للكتاب والمبينة له .

ثانياً : ان المصلحة التي روعيت في هذه الحوادث وأمثالها هي مصالح حقيقية لصدورها من المعصوم .

2 ـ ومن هنا يوجَّه مافعله عمر بسهم المؤلفة قلوبهم ، فإن اعطاء هذا الصنف من الزكاة إنما كان لتدعيم قوة المسلمين وهم ضعاف ، ليأمنوا جانب من يؤلف المال قلوبهم ، إما بإسلامهم وإما بدفع أذاهم ، أما وأن الله أعز الاسلام فقد زال الوصف الذي من أجله استحقوا العطاء .

والتصرف في النص بهذا المعنى ليس إعمالاً للرأي بما يخالف النص ، وإنما هو إعمال للنص على وجه صحيح ، فقد أدرك عمر أن الحكم في النص معلق على ما في وصف التأليف من فائدة مرجوة للمسلمين ، لاعلى أشخاص لأعيانهم ولو لم يَعُد على المسلمين منهم نفع ، ولذلك فإذا قويت دولة الاسلام لم يبق لاستمرار الحكم محل ، فالكلام من قبيل تعليق الحكم على الوصف الدائر مع علته وجوداً وعدماً . قال صاحب مسلم الثبوت اجابة عما فعله عمر : « قلنا هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة . . وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب اشارة الى ذلك »[2] . فما فعله عمر ليس نسخاً للنص أو ابطالاً له ، وانما حملاً له على وجه صحيح ، ولا ينكر أن في أعمال النص على هذا الوجه أخذاً بمصلحة عظمى ، وهي مصلحة الدولة في الظهور بمظهر الإعزاز والقوة ، ومصلحة الجماعة بحفظ أموال المسلمين

---

(1) سورة النساء آية24 .

(2) جـ 2 ص 84 .

وتصريفها في وجهها الصحيح ، وفي ذلك منفعة وأي منفعة .

أما منعه لبعض الصحابة من زواج الكتابيات فلعله من السياسة لحفظ أسرار الدولة ، خصوصاً وأن ممن ثبت منعهم حذيفة بن اليمان الذي كان من قواد جيوش المسلمين ، ويتخرج هذا على فعل المباح الذي لولى الأمر أن يقيده في زمن معين ، أو مكان محدود ، أو بفئة من الناس لمصلحة الجماعة ، كالمنع من السفر الذي هو مباح الى مكان يشتبه أن فيه وباء ، أو الحد من زراعة بعض المحاصيل والإكثار من نوع آخر ، لتوجيه اقتصاد البلاد توجيهاً أفضل ، فإن المباح قد يعرض له ما يصيره واجباً ، ويعرض له ما يصيره ممنوعاً ، كما مر في مبحث الحكم ، بل المندوب أيضاً يعرض له ذلك . فالنكاح مندوب اليه ، ولكنه يجب عند خوف الزنا ، ويحرم عند عدمه ، اذاكان يؤدي الى الانفاق من حرام ، وإعمال الرأي جائز ، ولكنه في القبلة عند الاشتباه واجب ، وفي السطو لهتك حرمة أو إتلاف مال حرام ، والصيد مباح ، ولمن قصد به اللهو مكروه ، ودلالة الآية على الزواج بالكتابيات لاتفيد أكثر من الإباحة ، فما فعله عمر هو من قبيل « مآلات الأفعال معتبرة » أو من قبيل تنزيل أحكام الأفعال على المناط[1] .

وحديث الجمع بين الجلد والتغريب يرى الحنفية فيه أن عدم عمل الخلفاء الراشدين بالتغريب مع شهرة الحديث وعلمهم به لايخلو من أمرين : إما أن يكون منسوخاً وإما أنَّ التغريب في الحديث ليس من تمام الحد ، وإنما هو تعزير زيادة على الحد ، اذا رأى الامام في الزيادة مصلحة ، ويكون وروده في الحديث من قبيل تصرف النبي ﷺ بالإمامة والسياسة ، لابالتبليغ والفتوى ، ففي أحكام القرآن

---

(1) ومثل هذا المناط له في القرآن اعتبار فإنه لما نزل قول الله تعالى : ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين ﴾ (النساء آية94) فهم منه التسوية بين الجميع دون اعتبار لظروف وأحوال بعض الناس ، ولذلك لما اشتبه ذوو الضرر في أن الحكم يعمهم سألوا الرخصة ، فنزل ﴿ غير أولي الضرر ﴾ فبعد نزولها علم أن الحكم الأصلي ، وهو تعميم عدم التسوية على الجميع ، ينزل على مناط أصلي من القدرة ، وإمكان الإمتثال ، أما إذا فقدت القدرة فقد عرض للحكم الذي هو عدم المساواة ما يغيره ، وأصبح ذوو الضرر في عفو . الموافقات جـ 3 ص 79 وهذا التشريع تأخذ به الدول في العصر الحاضر ، حيث تمنع القوانين رجال القوات المسلحة والسلك الديبلوماسي من التزوج بالأجنبيات .

للجصاص (وليس النفي بحد ، وإنما هو موكول الى رأي الإمام إن رأى نفيه فعل ، كما يجوز حبسه حتى يحدث توبة)[1] .

يؤيده أن النبي ﷺ لم يذكر للنفي مكاناً معلوماً ، ولا مقداراً من المسافة معيناً ، والشأن في الحدود أن تكون محدودة . فلما لم يكن النفي كذلك ، دل على أنه تعزير موكول الى اجتهاد الامام ، وليس حداً ، وقد ورد عن عمر أنه غرب ربيعة بن أمية الى خيبر في الخمر ، فلحق بهرقل فتنصر ، فقال لا أغرب بعده مسلماً، ولم يستثن الزنى . وروى عن علي كرم الله وجهه قوله : كفى بالنفي فتنة . فلو كان النفي من تمام الحد ما صح اسقاطه[2] .

أما حد الشرب فليست فيه مخالفة للنص ، فان الحد لم يكن مقدراً في زمن النبي ﷺ ، فقد جُلد الشارب أربعين ، وضرب أحياناً بالنعال وأطراف الثياب وحُثِيَ عليه التراب ، وقدَّره أبو بكر في عهده بأربعين ، حيث رآه قريباً مما كان في زمن النبي ﷺ ، وأخذ عمر بذلك مدة من خلافته ، ولما توالت عليه التقارير من رسله في الأقطار والأقاليم بأن الناس تهالكوا على الخمر ، واستحقروا العقوبة ، فعل ما فعل للزجر والردع ، وأقر الصحابة ما انتهى اليه فكان اجماعاً . قال الغزالي : «فان قيل قد شرطتم في المصلحة المرسلة أن لا تتضمن تغيير النص ، ولقد كان حد الشرب في الشرع أربعين فزادوا عليه بالمصلحة ، وكان ذلك تغييراً للنص ، قلنا ليس الأمر كذلك فلم يُحدَّ للشرب مقدار في الشرع »[3].

ومسألة قتل الجماعة بالواحد ليس فيها مخالفة للنص ، وانما فيها تأكيد للنص باضافة معنى جديد له ، مستشف من روح النص وحكمته ، فالقرآن فرض القصاص ، وجعله حياة ، والقصاص يعني قتل القاتل أيا كان ، واحداً أو اكثر ، ولو قُتل واحد ونجا الباقون ، أو لم يُقتل أحد أصلاً لم يكن في القصاص حياة ، لأن الزجر لم يحصل ، فالجماعة والعصابات تغتال الأفراد ، ثم تفلت من العقاب ،

---

(1) جـ 5 ص 95

(2) مسلم الثبوت جـ 2 ص 164 وأصول السرخس جـ 2 ص 7 .

(3) شفاء الغليل ص 189 .

وآية : ﴿ **وكتبنا عليهم فيه أن النفس بالنفس** ﴾[1] اذا سلم أن ما في التوراة شرع لنا ، فان الجماعة التي تضافرت على القتل هم في حكم الشخص الواحد ، واضافة القتل الى الجميع كاضافته الى المنفرد ، للتعاضد والتآزر ، حيث أن العمل لم يتم الا بالمجموع ، فهم كالقوة الواحدة ، والنفس الواحدة ، ولا يرد عليه أنهم لا يلزمون بديات متعددة اذا عفا ولى القتيل ، لأن الدية ليست عقوبة للجاني حتى تتعدد بتعدد الجناة ، وانما هي جبر لخاطر الأولياء ، وصيانة لدم قتيلهم من أن يذهب هدراً ، وعلى فرض عدم تناول آيتي القصاص لقتل الجماعة بالواحد ، فانهما لا تتعارضان معه ، لأن سياق آية البقرة يوضحه سبب نزولها ، فقد روى أهل التفسير[2] أن قوله تعالى : ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾[3] انما هو في حَيَّين منْ العرب اقتتلوا ، وكان لأحدهما فضل على الآخر ، فأقسموا ليقتُلنَّ الرجل بالمرأة ، والحر بالعبد ، فنزلت الآية في الردِّ عليهم ، لتقول لهم لا يقتل الا القاتل ، فالآية بصدد ارساء قانون عام للقصاص ، وهو المساواة ، وليست لبيان أن القصاص لا يقتل به الا واحد ، وأن المرأة لا تقتل بها الا امرأة ، والرجل لا يقتل به الا رجل ، بدليل الاجماع على أن الرجل يقتل بالمرأة ، والعبد يقتل بالحر ، والاَّ لو كان ا لسياق الى ذلك لما صح الاجماع المذكور ، وما دامت الآية لم تأت الا لبيان المساواة والاقتصار في القتل على من قَتَل ، فهي اما أن تدل على أن الجماعة تقتل بالواحد ، تحقيقاً للمساواة بقتل من قَتَل ، وأما أن لا تكون في دلالتها معارضة لمبدأ قتل الجماعة بالواحد ، وبذلك لا يكون الأخذ به أخذاً بمصلحة في مقابل نص ، وانما أخذا بمصلحة لم يعارضها النص ، وآية ﴿ **وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس** ﴾ كذلك ، فانها أيضاً ليست في معرض أن الجماعة لا تقتل بالواحد ، وانما في سياق تحقيق المساواة الكاملة التي تنسحب حتى تشمل السنّ بالسنْ ، والأنف بالأنف ، والعين بالعين ، الى آخر الأطراف.

وحديث أبي هريرة في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء ، ما نسب فيه

---

(1) المائدة آية 47 .

(2) انظر تفسير القرطبي جـ 2 ص 245 .

(3) البقرة آية 179 .

لعائشة وابن عباس من ردهما له لا يخلو من مقال ، وذلك لما يأتي :

أولاً : ان هذا الرد لا وجود له في شيء من كتب الحديث . قال صاحب شرح التحرير : « ان ما روى عن عائشة وابن عباس لا وجود له في شيء من كتب الحديث ، وانما الذي قال هذا رجل يقال له قين الأشجعي ، وقيل إنه صحابي ، وعن بعض الحفاظ نفى صحبته ، وقيل القائل بعض أصحاب عبد اللّه بن مسعود»[1] .

وهذا الاضطراب يضعف صحة ما نسب الى عائشة ، ولا يبعد أن يكون قائل ذلك رجلاً آخر حمل الحديث محملاً أوسع من مدلوله ، فظن أنه غير مختص بآنية الوضوء المعتادة ، فرده مستغرباً ، كيف نصنع بالمهراس الذي هو الصخرة الكبيرة ، وبالتالي لا حجة في فهمه ، فلا يرد الحديث بقوله . .

ثانياً : ورد في الردِّ « كيف نصنع بالمهراس » وهذا يقتضي أحد أمرين : اما أن يكون المهراس اناء تتيسر إمالته لغسل اليدين ، وهنا لا تظهر مشقة كبيرة في استعماله ، حى يقال إنها مرفوعة في الشرع ، فإنَّ جلب الماء من المسافة البعيدة واخراجَه مَن البئر ، واسباغَ الوضوء على المكاره أعظمُ مشقة من امالة الأناء ، والمكلف مطالب بها اتفاقاً ، واما أن يكون المراد بالمهراس الحجر الكبير الذي لا يقدر على امالته الا العدد من الناس ، وهذا يخرج عن أن يكون اناء وضوء معتاداً ، وبالتالي فلا يُنَظَّر به لاقتضاء الحديث الحرج من غسل اليدين قبل الوضوء ، فانَّه تحميل له بما لا يحتمل ، اذ الحديث في إناء معتاد يتوضأ بمثله ، ويسع من الماء ما يكفي للطهارة ، وهذا كله يبعد أن يكون قائل ذلك عائشة أو ابن عباس[2] .

3 ـ أما اتجاه مالك من توقفه في بعض الأحاديث ، كحديث غسل الاناء سبعاً من ولوغ الكلب ، وقوله جاء الحديث ولا أدري ما هو : فواضح من قوله : « يؤكل صيده فكيف يكره لعابه » أن هناك تعارضاً بين أصلين : الخبر الذي يأمر بالتسبيع ،

---

(1) تيسير التحرير جـ 3 ص 118 .

(2) انظر هامش الموافقات للشيخ عبد الله الدراز جـ 3 ص 20 .

وطهارة فمه المأخوذة من قوله تعالى : ﴿ **فكلوا مما أمسكن عليكم** ﴾[1] فهو ترجيح للأخذ بظاهر القرآن على الخبر .

على أن الذي توقف فيه مالك ، هو دلالة الحديث على نجاسة سؤر الكلب ، التي عارضتها دلالة الآية على الطهارة ، لا في أصل الحديث ، ولذلك قال المالكية إن الغسل مطلوب تعبداً على وجه الندب ، لا لعلة النَّجاسة. قال ابن رشد : « ان مالكاً لم يترك العمل بالحديث فهو يقول إنَّ اراقة سؤر الكلب ، وغسل الاناء منه عبادة مطلوبة ، ولكنها غير معللة بالنجاسة »[2] .

وقال البناني : « إنَّ تسبيع الاناء من شرب الكلب غير واجب عندنا بل مندوب ، لأن الكلب طاهر وكذا غيره ، لعلة الحياة ، فالأمر في الحديث للندب عند الامام»[3] .

ولنفس الأمر توقف في حديث خيار المجلس ، اذ من المتفق عليه أن الجهالة والغرر يفسدان البيع ، واشتراط خيار المجلس اشتراط للجَهَالة ، لعدم تقدير مدة معلومة للخيار ، وما لا يجوز أصله وهو الجهالة في البيع لا يجوز شرطه بالخيار ، ولذلك قال : فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ، فآل الأمر في التوقف عند الأخذ بالحديث الى أمر متفق عليه ، وهو أن الجهالة تفسد العقود ، فهو من تقديم القياس الذي تشهد له الأصول.

وكراهية المالكية لصيام ست من شوال مع وروده ، انما هو من باب سد الذرائع ، خوفاً من أن يلحقها الناس برمضان . قال القرافي : « وقد وقع ذلك للعجم »[4] . وقال الشاطبي : « ان أبا حنيفة قال بكراهة صيامها أيضاً وأن الشافعي أخذ بنظير هذا في الأضحية متبعاً ما نقل عن الصحابة في ذلك »[5].

وترك المندوب خشية اعتقاد وجوبه ثابت بالشرع ، روى البخاري عن عائشة

---

(1) سورة المائدة آية 5 .

(2) بداية المجتهد جـ 1 ص 30 .

(3) جمع الجوامع بحاشية البناني جـ 2 ص 136 .

(4) انظر الفروق جـ 2 ص 191 .

(5) انظر الموافقات جـ 3 ص 325 .

رضي اللّه عنهـا قـالت : « مـا رأيت رسـول اللّه ﷺ يصلي الضحى قط وإنـي لأستحبها » ، وفي رواية : « واني لأسبحها وان كان رسول اللّه ﷺ ليدع العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم »[1] .

وفي حديث تراويـح رمضان أن رسـول اللّه ﷺ جمع بهم ليلة أو ليلتين في المسجـد ، ثم تخلف وقال : « خشيت أن تفـرض عليكم »[2] ، والتعليل بخشيـة الفرض يحتمل معنيين أن يفرضه الله عليهم ، وهذا لا يكون الا في حياة الرسول أو يفرضوه على أنفسهم فيغيروا حكم اللّه ، وهذا قائم بعد موته . قال الشاطبي : «وهو تأويل متمكن»[3] وليس بمستبعد ، فان العلماء نصبوا ليقتدى بهم ، فاذا واظبوا على شيء تبعهم الناس عليه» .

وكل هذا من سد ذريعة المباح ، أو المندوب المفضي الى ممنوع فقول مالك في صيام ستة من شوال مثله ، وليس فيه إبطال للحكم الأصلي ، ولا رد لقاعدة الندب الى الصيـام في الشريعـة ، وانما فيـه دوران الحكم الأصلي مع الـذريعة ، فمتى انسدت الذريعة الى الممنوع وهو اعتقاد الوجوب ثبت الحكم الأصلي ، وهو ندب الصيام ، ولذلك ندب الفقه المالكي الى صيامها متفرقة ، وفي خاصة النفس[4] ، الأمر الذي يؤكد أن الندب الى صيامها عند المالكية حكم أصلي ثابت ، والكراهية أمر عارض ، وقد نص الشاطبي في هذا المقام على أن القاعدة العامة أو المطلقة لا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ، ولا حكايـات الأحوال ، كمـا في حديث مسح النبي ﷺ على عمامته ، فانه لا يؤثر في قاعدة وجوب مسح الرأس ، ويخرج الحديث على حالة العذر ، وكذلك ما كان يفعله أبو بكر وعمر وعثمان أحياناً من ترك الأضحية وغيرها ، مما هو مشروع اتفاقاً ، خوفاً من اعتقاد وجوبه ـ من هذا القبيل أيضاً ، ولا يبطل به الحكم الأصلي[5] .

---

(1) صحيح البخاري التهجد جـ 2 ص 62 .

(2) صحيح البخاري في الصوم جـ 3 ص 59 .

(3) انظر الموافقات جـ 3 ص 354 .

(4) انظر : المرجع السابق جـ 3 ص 334 .

(5) انظر المرجع السابق مع تعليق الشيخ عبد الله دراز جـ 3 ص 260 ، 300 والاعتصام جـ 2 ص 107 .

ومن هذا ما رواه البيهقي عن عثمان رضي اللّٰه عنه أنه أتم بمنى ، ثم خطب وقال : «انَّ القصر سنة رسول اللّٰه ﷺ وصاحبيه ، ولكنه حدث العام من الناس فخفت أن يستنوا»[1].

على أن حديث صيام ست من شوال لم يخل من مقال ، فقد ذكر الباجي أنه من رواية سعد بن سعيد وهو ممن لا يحتمل الانفراد بمثل هذا . قال : «فلما وجد مالك علماء المدينة منكرين له لم يأخذ به»[2].

وقال ابن رشد في بداية المجتهد والأظهر أن الحديث لم يصح عنده[3].

ووجه كونه لم يصح عنده وان كان في صحيح مسلم أمران :

الأول : ان سعد بن سعيد اختلفوا فيه فقد ضعفه أحمد بن حنبل ، وقال فيه النسائي ليس بقوي وقال ابن سعد انه ثقة قليل الحديث .

الثاني : ان ابن عيينة وغيره ذكروا أن الحديث موقوف على أبي أيوب ، وفي هذا احتمال أن يكون قوله رأياً له عن اجتهاد منه ، فيكون قد اجتمع في الحديث علتان : الاختلاف والوقف ، فلما انضم الى ذلك عند مالك عدم عمل السلف به وخوف الذريعة لم يعمل به[4] .

أسلوب الشرع في تحكيم المصالح

من خلال ما سبق تأكد القول بأن نصوص الشرع هي الأصل في الأحكام ، وأن القياس والمصلحة بهما يخصب الفقه وينمو ، الا أن إجراء القياس مصحوب بعثرات ، وتقدير المصلحة محفوف بهفوات لا يأمنها إلا ذو خبرة ضليع ، أعطى لنصوص الشرع قدسية وأسبقية ، وكان على خلق ودين ، بعيداً عن الافتيات والتضليل، متمرساً بأسلوب التشريع في الفقه الاسلامي، مخالطاً لمسائله، مكتسباً

---

(1) السنن الكبرى جـ 3 ص 144 . عنى بذلك كثرة الاعراب الوافدين في ذلك العام .

(2) انظر المنتقي شرح الموطأ جـ 2 ص 76 .

(3) جـ 1 ص 319 .

(4) انظر شرح الزرقاني على موطأ مالك جـ 2 ص 470 .

من ذلك ملكة يدرك بها نوع المصالح التي يعتبرها الشرع من تلك التي لا يلتفت إليها ، قادراً على الموازنة بين أكبر المصالح فيقدم أهمها ، وأنواع المفاسد فيطرح أعظمها ، على ما عرف في الشريعة من تقديم الضروري على الحاجي ، والحاجي على التحسيني ، وتصنيف هذه الثلاثة ، وترتيبها في نفسها حسب الأهمية[1].

وعلى هذا الترتيب في المصالح شرع اللّه الجهاد ليقام الدين لله ، وأهدرت الدماء في سبيل ذلك لأنه لا حياة من غير دين ، والكذب كبيرة محرمة ، ولكنه جاز لاصلاح ذات البين ومصالحة الزوجة ، لأنه تضمن مصلحة أعظم ، وفرض اللّه التكاليف على عباده ، وفيها كلفة ونوع مشقة ، لتهذيب أرواحهم ، وضبط علاقاتهم ، ولم يراع التسهيل المطلق برفع جميع أنواع مشقات التكليف ، لأن بدونه تسود الفوضى ، وتضمحل النفوس ، ويعيش الضمير في فراغ ، وأباح الفقهاء شرب الخمر لازالة الغصة ، وللمضطر في مخمصة ، حفظاً للنفس ، لأنها أسمى من حفظ العقل الذي حرم اللّه الخمر من أجله ، ومن أكره بقتل على أن يسرق مال غيره ، أو يحرقه ، جاز له اهدار مال الغير ، حتى يأمن نفسه ، وجاز للطبيب فتح بطن المريض ، وفيه عرضة هلاكه ، توقعاً لمصلحة أكبر ، وهي حفظ حياته باستئصال المرض ، وللأمر نفسه جاز بتر اليد والقدم لجرح متعفن أو ورم خبيث ، كما أبيح كشف العورة في علاج مريض ، لأنه متعين لحفظ البدن ، وأهمل وجوب الستر لأنه تحسين ، واشترط ستر العورة للصلاة حتى إنها لا تصح بدونه ، ولكن اذا لم يجد المسلم ما يستر به نفسه وجب التجوز عن هذا الشرط ، وايقاع الصلاة بدونه ، لأن الستر تحسين واقامة الصلاة من الحاجيات لحفظ الدين ، ولو عم الحرام قطراً ، بحيث تعذر الحلال فإنه يجوز استعمال ما يُحتاج اليه من الحرام بقدر الضرورة ، رفعاً للحرج ودفعاً للعنت »[2].

---

(1) انظر الموافقات جـ 4 ص 106 .

(2) انظر المستصفي للغزالي جـ 1 ص 297 ، والأشباه والنظائر للسيوطي ص 93 وقد اشار الشيخ عبد الله دراز هنا الى ما فعله معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم لأجراء عين الماء للمسلمين بمحضر الصحابة . وجعل منه تشريح جثث الاموات لفائدة طب الاحياء . انظر : الموافقات جـ 3 ص 259 .

هذا هو أسلوب الشارع في الأخذ بالمصالح والترجيح بينها ، أسلوب يعتمد المصالح الحقيقية ، والترجيح بينها بموازين مقدرة وقواعد منضبطة ، ولكن أين هذا من أسلوب العصر الذي تبرر به فئات من الناس أموراً في غاية الشناعة والقبح ، مثل خروج الفتيات عارضات للمفاتن في الشواطىء والملاهي ، واستعراضهن في المسارح ودور العرض ، كل ذلك تحت أسماء مزيفة ، كارتقاء الحس الفني والأدبي ، وقيام المرأة بدور إيجابي في المجتمع ، وأن هذه وسائل تثقيفية لا غنى عنها ، لأن المسرح أستاذ الشعوب كما يقولون !!

فالأخذ بمثل هذه المسميات أخذ مردود في التشريع ومرفوض، وهو لا يخرج عن أن يكون انحرافاً يدخل في التشريع بالمصالح ما ليس منه ، وقد كثر ، فانك تجد من يبيح المصادرة من غير أن يرضى صاحب الحق باسم المصلحة ، ومن يبيح الفطر في رمضان لكل صاحب عمل أو حرفة ، قياساً فاسداً باسم المشقة ، ومن يقول بعدم اقامة حد السكر ، بدعوى أنه لم يثبت عن النبي ﷺ، غير عابىء بما أجمع عليه الصحابة والمسلمون في عهد عمر ، بل هناك من ينازع في رجم الزاني المحصن ، مرجحاً الرأفة والشفقة ، أو غير عابىء بما ثبت صحيحاً في السنة من حوادث الرجم المتكررة ، طالباً أن يكون في ذلك قرآناً يتلى ، وكأنى به يقول : « بيننا وبينكم كتاب اللّه فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه »[1] معرضاً عما يدل عليه الأسلوب من وعيد ، وعما جاء في آخر الحديث : « ألا وان ما حرم رسول اللّه ﷺ مثل « الذي حرم اللّه »[1].

---

(1) رواه الترمذي . انظر : تحفة الاحوذي جـ 7 ص 426 وابن ماجة جـ 1 ص 6 والدرامي في السنن جـ 1 ص 144 .



الفصل الثاني

شمول النصوص للأحكام

مما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن الحكم الشرعي منشؤه من عند الشارع ، فقد اجتمعت كلمة الأصوليين على تعريفه بأنه خطاب اللّه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخبير أو الوضع ، ويقول الشهرستاني وهو يتكلم عن الاجتهاد «والشارع هو الواضع للأحكام»[1].

فالمشرع على الحقيقة اذا هو اللّه وحده ، والرسول عنه مبلغ ومبين ، وصفة التشريع التي يتمتع بها أهل الحل والعقد والمجتهدون من الأمة في كل زمان وعصر لم تكن صفة انشاء ، وانما هي صفة اظهار ، وصفوا بها تجوزا ، لما كانوا يقومون بجهد علمي وعقلي ، يترسمون فيه الأمارات ، ويتتبعون الدلائل التي نصبها الشارع علامات تهدي الى حكم اللّه في كل نازلة ، يقول شهاب الدين الحنبلي : «ان حكم الحاكم من جملة المدارك الشرعية ، فاذا قال هذا حلال ، عرفنا أن الله سبحانه في الأزل حكم بحله ، وكذا هذا حرام ونحو ذلك ، لا أنه ينشىء الحكم ، لأن ذلك من خصائص الربوبية»[2].

وبهذا يتبين أن دور المجتهد مقصور على كشف الحكم واظهاره للناس ، لا انشائه وايجاده . .

ولما كان خطاب الشارع هو دليل الحكم وليس عينه ، فهل شملت نصوص هذا

---

(1) الملل والنحل جـ 2 ص 38 .

(2) شرح تحرير المنقول مخطوط بالمكتبة الأزهرية ورقة رقم 271 .

الخطاب كل الأحكام ، وأحاطت بجميع أفعال المكلفين ، ما وقع منها وما سيقع أو أنها لم تنص الا على القليل الأقل ، وتركت الكثير الأغلب.

قبل أن نعرض وجهة نظر المذاهب المختلفة في هذه المسألة ، نورد ما ذكره ابن تيمية مما يصلح أن يكون جواباً مبدئياً ، فقد ذكر أنه يجوز أن تثبت الأحكام كلها بتنصيص الشارع . قال : « مسألة : يجوز أن تثبت الأحكام كلها بتنصيص من الشارع ، ذكره أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما ، وكان بعض الناس لا يجوزه ، ولا يجوز أن تثبت جميعها بالقياس، لأنه لابد له من أصل منصوص عليه في الجملة ، سواء قلنا ان الأحكام لا تعلم الا بالشرع ، أو جوزنا معرفتها بالعقل ، فانه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات »[1].

هذا ما قاله ابن تيمية ، الا أنه قد يقال ما ذكره من التنصيص مسألة جواز ، والجواز لا يقتضي الوقوع بالضرورة ، فما هو رأي المذاهب اذا في وقوع ذلك أو عدمه .

«المذاهـــب» :

أولاً : مذهب أهل الظاهر : يقول الظاهرية إنَّ الله لم يترك الناس سدى ، بل بين لهم في كتابه وعلى لسان رسوله كل الشريعة والأحكام ، ولا تنزل بمسلم حاجة إلا ولها في كتاب اللّه أو سنة رسوله حكم ، دون حاجة الى رأي أو استعمال قياس ، فالنصوص دلت بطريق النص والظهور على كل نازلة ، وطريقتهم في اخضاع جميع الأحكام الى النصوص تتمثل في أن اللّه أنزل الشريعة ، وفيها أمر ونهى وإباحة ، وجميع أفعال العباد لا تخرج عن هذه الثلاثة ، فما أمر به فواجب أو مندوب ، وما نهى عنه فحرام أو مكروه ، وما سكت عليه فمأذون فيه بالاباحة الأصلية التي هي الأصل في الأشياء . يقول ابن حزم : « كان الدين والاسلام لا تحريم فيه ولا

---

(1) المسوّدة ص 374 ، وانظر تحرير المنقول ورقة 238 فانه ذكر أيضاً جواز التنصيص على جميع الأحكام وأورد ما يرد عليه من اشكال ثم رده ، ونص الآمدي على أنه لا يجوز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية الا على رأي من شذ . انظر الاحكام جـ 4 ص 58 .

إيجاب ، ثم أنزل اللّه تعالى الشرائع فما أمر به فهو واجب ، وما نهى عنه فهو حرام ، وما لم يأمر به ولا نهى عنه هو مباح مطلق حلال كما كان . هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد ، ففي ماذا يحتاج الى القياس أو الى الرأي » ثم يروي قول عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه عنه : « من أراد العلم فليثر القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين » ويقول : « إنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه ألا وقد نص عليه »[1].

ويقول في موضع آخر : « فصح أن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع الى يوم القيامة ، ولا سبيل الى نازلة تخرج من هذه الأحكام الثلاثة »[2].

ويحتج لهذه القسمة الثلاثية بالقرآن والسنة ، فمن القرآن يستدل بقوله تعالى : ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم** ﴾[3] وبقوله في موضع الامتنان على عباده ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[4] والامتنان من الله لا يقع الا بمباح ، ومعنى الآيتين أن كل شيء في الأرض حلال الا ما فصله الله وبينه ونص على تحريمه .

ومن السنة بقوله ﷺ : « ان اللّه فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة بكم ـ فلا تبحثوا عنها »[5].

فالقسمة لم تخرج عن أمر ونهى وسكوت .

ويستدل ابن حزم لمذهب الظاهرية على شمول النصوص واستيفائها لجميع الأحكام نصاً بآيات كثيرة وأحاديث ، بعضها غير قاطع فيما ذهب اليه الظاهرية ، وبعضها وارد في مناسبات أخرى ، كقوله تعالى : ﴿ **أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم** ﴾[6] ، ﴿ **أيحسب الانسان أن يترك سدى** ﴾[7]، ﴿ **وما كان ربك**

---

(1) الاحكام لابن حزم جـ 8 ص 2 ، 3 .
(2) المرجع السابق جـ 8 ص 15 .
(3) الانعام آية 120 .
(4) البقرة آية 28 .
(5) رواه الدراقطني جـ 4 ص 297 .
(6) العنكبوت آية 15 .
(7) القيامة آية 35 .

نسيا ﴾[1] ، ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾[2] ، ﴿ **ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** ﴾[3] ، ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي** ﴾[4] ، ﴿ **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء** ﴾[5] ، ﴿ **لتبين للناس ما نزل اليهم** ﴾[6] .

وقد بين وبلغ بدليل قوله ﷺ في حجة الوداع : « اللهم هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال : اللهم فاشهد »[7] وان عرض ما لم يكن فيه نص يفيد تحريماً أو تحليلاً فالنص فيه قول اللّه تعالى : ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾ .

وقول رسوله ﷺ : « دعوني ما تركتكم ، انما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه[8] . واذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم » .

ما يؤخذ على هذا المذهب :

يؤخذ على هذا المذهب ما يلي :

أولاً ـ عدم تطبيقه عملياً لما ذهب اليه من أن في النصوص حكماً لكل حادثة تفصيلاً ، حيث إنَّ مدلولات النصوص عنده أضيق منها في المذاهب الأخرى ، فهو لا يعترف بدلالة **الخطاب** ولا بالقياس ولا بالمفاهيم بأنواعها ، فلا يفهمون من قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾[9] أكثر من النهي عن التأفيف . أما ما هو أبلغ أذى كالضرب والشتم والقتل فلا دلالة في النهي عن التأفيف عليه ، وانما علم تحريمه من صدر الآية وعجزها ، بما تضمنه من الأمر بالاحسان ، وخفض جناح الذل ، والقول

---

(1) مريم آية 64 .
(2) الانعام آية 39 .
(3) الانعام آية 60 .
(4) المائدة آية 4 .
(5) النحل آية 89 .
(6) النحل آية 44 .
(7) أخرجه البخاري في باب الحج .
(8) صحيح البخاري جـ 9 ص 117 في الاعتصام .
(9) الاسراء آية 23 .

الكريم اللين في مخاطبتهما . يقول ابن حزم : أما قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما ، ولما كان فيها الا تحريم قول أف فقط[1] .

وعليه ضاقت النصوص على هذا المذهب ، لعدم توسعه في الدلالات التي أخذ بها غيره ، وأصبحت النصوص غير شاملة عنده في حقيقة الأمر ، فاضطر الى التوسع توسعاً كبيراً في الأخذ بمبدأ الاباحة الأصلية ، وحملها فوق ما تتحمل ، بأن أسند اليها كل حكم لم يجىء عن الشرع فيه نص مباشر أو اجماع ، ثم إن ردهم لكثير من أنواع دلالات الخطاب كالمفاهيم كان منطقياً أن يكون مدعاة لضيق النصوص لا لشمولها ، لأنه ردُ لكثير من دلالات الخطاب الشرعي ، قال ابن رشد عن ردهم لمفهوم الموافقة « لا ينبغي لهم ذلك لأنه يؤدي الى رد نوع من الخطاب » وقال ابن تيمية عن موقفهم هذا إنه مكابرة[2] .

ثانياً ـ أدى هذا الاتجاه بمذهب الظاهرية الى القول بأحكام تبدو في غاية الغرابة ، فتراهم يقولون : إن الكلب نجس للأمر بغسل الاناء منه ، وإن الخنزير طاهر ، وأن بول الآدمي نجس للنص على نجاسته ، وبول الخنزير والكلب وسائر الحيوانات الأخرى غير نجس ، لعدم النص ، ولو بال انسان في الماء الراكد مباشرة ولو بمقدار قليل تنجس ، ولا يجوز التطهير به ، أما اذا ملأ إناء من البول وأفرغه في الماء فلا ينجس ، ويجوز له أن يتطهر منه ما لم يتغير ، وهو وقوف منهم على حرفية الدليل في حديث « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه »[3] .

ولو وقعت الفأرة في السمن نجّسته ، أما اذا وقع الكلب في السمن فلا يضره إلا اذا تغير ، ولو وقعت أى ميتة في أي مائع ولم يتغير ، ألقيت الميتة فقط وانتفع بالباقى ، واذا ولغ فى الاناء الهر لم يهرق ما فيه ، بل يؤكل ويشرب أو يستعمل ،

---

(1) الاحكام في أصول الأحكام جـ 7 ص 57 .

(2) أنظر ارشاد الفحول للشوكاني ص 179 .

(3) صحيح البخاري جـ 1 ص 69 في الوضوء .

ولكن يجب غسل الاناء بعد ذلك بالماء مـرة واحـدة فقط ، ولعابه اذا كان فى غير الاناء والثوب ، يجوزّ أن يزال بأي شيء يزال به ، ومن الثوب والاناء بالماء فقط ، وفي الاستجمار قالوا لا بد من ثلاثة أحجار ، ولو حصل التنظيف بأقل ، واذا كان بأحد الأحجار نجاسة غير الرجيع أجزأ ، أما اذا كانت النجاسة رجيعا فلا ، فأي فرق بين نجاسة ونجاسة ! ومن مبالغاتهم التي بلغت حدا في الاغراب أنهم فرقوا بين البول في الماء والتغوط فيه ، فحرموا الأول دون الثانى[1] ، ولا شـك أن ذلك انصـراف واضح عن مقاصد الشرع الظاهرة بالبداهة ، وهو أغرب ما نقل عنهم في الجمود على الظاهر ، حتى قال النووي عنه «ان ما ذهبوا اليه عجيب في غاية الفساد ، وفساده ، مغنٍ عن افساده»[2] ،

ثانيا : مذهب بعض المعتزلة :

ذهب بعض المعتزلة الي أن النصوص غير شاملة ، ولو وقفوا عند هذا الحد لكان الأمر هينا ، ولكنهم قالوا انها لم تف بعشر المعشار ، والحاجة الى القياس فوق الحاجة الى النصوص ، وحجتهم أنه ما من ساعة الا وينزل بالناس ما هم محتاجون الى معرفة حكم الله فيه ، وما يقع لفلان يختلف عما يقع لغيره من سائر الناس ، والعادات والأعراف في الأمصار غيـرها في المدن ، وكلها تختلف عما في البوادي والأعراب ، والشريعة عامة للجميع ، وبـذلك تكـون الحوادث غيـر متناهيـة وهي تستـدعي نصوصـا غير متنـاهية حتى يمكن ضبـطها بضـوابط الشرع ، ولمـا كانت النصوص محدودة من حيث الكم في الكتاب والسنة كانت غير وافية ، لأن المحدود لا يفي بغير المحدود ، وهم لذلك أوجبوا التعبد بالقياس عقـلا[3] ، حتى لا تبقى حادثة من غير حكم .

ولا يمكن للباحث هنا أن يـدعي أن النصوص أتت مفصلة لحـوادث الناس

---

(1) انظر في هذه الفروع الفقهية المحلي لابن حزم جـ1 ص 99 ، 117 ، 135 ، 132 ، 136 ، 169 .

(2) المجموع شرح المهذب جـ 1 ص 170 .

(3) انـظر المستصفى للغـزالي جـ 2 ص 24 ، ومسلم الثبـوت جـ 2 ص 310 ، واعـلام المـوقعين جـ 1 ص 34 ، 333 والمعتمد لابي الحسين البصري جـ 2 ص 708 وص 724 حيث يقول ان وجوب التعبد بالقياس عقلاً مبني على ما تقرر عندهم في العقل من حسن وقبح .

وأفعال المكلفين بدليل جزئى مستقل ومباشر لكل حادثة تطرأ يدركه كل مجتهد ، والا لو كان كذلك لما اختلف الفقهاء في سائر العصور ، ولكان الاتفاق في سائر الاحكام . ولكن محل النظر هو الدعوى المغالية في عدم قدرة النصوص على الشمول ، والتقليل من شأنها بحيث انها لا تفي بالقليل الأقل ، وإن الحاجة الى القياس فوق الحاجة اليها . هذه الدعوى غير مسلمة ، فان للنصوص شمولا يأتي بيان معناه عند الكلام على مذهب الجمهور ، ثم انه لا يجوز النزاع في أن للنصوص دلالة ذاتية باعتبار وضع الشارع لها هي غير متناهية ، وانما دلالتها المتناهية بحسب علم المجتهد المعين ، بدليل أن من يخالف ذلك المجتهد في الرأي أو يأتي بعده في العصر يستنبط من تلك النصوص معانى وأحكاما لم ترد على بال الأول ، والنص واحد لم يتغير .

ما يؤخذ على هذا المذهب أمران :

أولا : في النصوص نوع شمول : قال ابن القيم[1] في معرض الرد على هذا الفريق ان كون الحوادث غير متناهية غير مسلم ، فان أفعال العباد الواقعة من يوم أن خلقوا محدودة ومنتهية ، وكونها بلغت من الكثرة مبلغا يتعذر حصره لا يمنع من وضع ضوابط واسعة ومحكمة تتناسب مع كثرة تفرعها ، وتعرف بها كل جزئية من جزئياتها ، فلا يخرج من هذه الجزئيات شيء ، ومثال ذلك أن الله عدد المحارم من النساء فى قوله : ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم** ﴾[2] . . . الى قوله : ﴿ **وأحل لكم ما وراء ذلكم** ﴾ الآية فاذا أضفنا الى هذا النص في التحريم قول النبي ﷺ : « الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة »[3] ونهيه عن أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها[4] لأمكننا بعد ذلك معرفة حكم ما عدا هذه المحارمَ مما لا يحصى كثرة من النساء كلهن مباح ، فكأن الشرع بهذا الأسلوب قد فصل ونص على كل عقد من عقود النكاح الحلال بعينه ، وأعطى له حكما .

---

(1) اعلام الموقعين جـ 1 ص 333 .

(2) النساء آية 24 .

(3) صحيح البخاري في النكاح جـ 7 ص 12 .

(4) صحيح البخاري في النكاح جـ 7 ص 15 .

وهذا أمر ممكن فى أسلوب الناس وتصرفاتهم اليومية ، فما بالك بشرع أحكم الحاكمين ، فاذا قال الطبيب مثلا للمريض : لا تأكل الحار أو لا تشرب المسكر ، فان هذا النص يدخل تحته من أنواع المباحات ما يصعب حده . فكل ما يخطر للمريض من أنواع الأكل والشرب ما وجد منها وما سيوجد مضبوط حكمه بالنسبة له ، لأنه ان كان من أنواع المسكرات والحار امتنع عنه، والا فهو مباح ، ونظير هذا من الشريعة نواقض الوضوء حددها الشرع بعدد معين ، فكل ما يقع للانسان خلاف ذلك يعرف أنه غير ناقض ، مع أنه كثير ، وكذلك موجبات الغسل ، ومحرمات الاحرام ، وما يجري فيه الربا من الطعام والأشياء ، وما تجب فيه الزكاة من الأصناف ، وما يباح قتله من الدواب ، فان ذلك كله يفيد معرفة الحكم في غير ما نص عليه ، فلا يجب الغسل في غير الموجبات ولا يجري الربا في غير الربويات ، ولا تجب الزكاة في غير الأصناف المزكاة .

ثانياً : **النصوص معانيها كلية عامة** : دعوى أن النصوص غير كافية ولاتفي بالمعشار ، لأن الخاص لا يحيط بالعام ، والمحدود لا يفي بغير المحدود ، هذه الدعوى غير مسلمة ، فان للنصوص معاني كلية عامة غير محدودة، ويتضح ذلك فيما يلي :

1 ـ ان كل ما ورد في الشريعة من نصوص في مسائل خاصة ، أو كان استثناء من قواعد عامة ، يرجع أيضا الى مبدأ عام في الشريعة وهو الأمور الحاجية أو التحسينية أو ما يكملها ، والحاجيات والتحسينات في الشريعة أوسع وأشمل ما تكون قال الشاطبى : «جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الاطلاق ، وان كانت آحادها الخاصة لا تتناهى ، فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا سكون يدعي ، الا والشريعة عليه حاكمة ، إفراداً وتركيبا ، وهو معنى كونها عامة ، وان فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم ، كالعرايا وضرب الدية على العاقلة ، والقرض ، والمساقاة ، والصاع في المصراة ، وأشباه ذلك ، فانها راجعة الى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها ، وهي أمور عامة فلا خاص في الظاهر الا وهو عام في الحقيقة»[1]

(1) الموافقات جـ 1 ص 78 .

2 ـ ان التشريع الاسلامي في القرآن والسنة لم ينهج منهج التفصيل والتنصيص على المسائل والجزئيات في الكثير الغالب، بل عني بوضع الضوابط العامة والقواعد الكلية التي تتناول المسائل المختلفة ، والأحكام العديدة . والامثلة على ذلك كثيرة ، فان من تتبع نصوص الشرع حتى في مسائل الوضوء والغسل والصلاة والحج والزكاة التي هي من صميم أمور التعبد ، يجد أن الشارع وضع أصولها التي تتحقق بها من أركان وشروط ومفسدات ، وفصل ذلك حق التفصيل ، ولكنه لم يقيد الناس في بيان هذه الأركان من كل وجه ، فلم يبحثها في الكيفيات باستفاضة ، ولم يعرفها بحدود جامعة مانعة ، بل ترك ذلك وأحاله الى ما يفهمه المخاطبون من مدلولات الألفاظ ، ومن رد الجزئيات الى القواعد ، ففي الوضوء فرض القرآن غسل أربعة من الأعضاء بقوله تعالى : **﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين ﴾**[1] ولكن النص لم يضع حدا يبين فيه حقيقة الغسل ، حتى نقول ان الدلك من حقيقته أم إنه يمكن الاكتفاء بالاسالة وصب الماء ، وجاء التعبير في الآية : الى المرافق ، ونشط العلماء ليبينوا منتهى ما يجب غسله ، من كون الغاية داخلة في المغيا ، أو غير داخلة كما يقول زفر[2] . وقال «برؤسكم» ، وحمله الحاملون على كل الرأس ، أو على البعض ، أو على ثلاث شعرات منه فقط ، ولكل وجهته من اللفظ لا من خارجه ، والرسول شوهد يفعل هذا وذاك ، وعطفت هذه الأركان بالواو ، وفي العطف بها يجوز أن يكون الترتيب مقصودا لا تصح بدونه ، ويجوز أن يكون الغرض الاتيان بها على أى وجه دون اشتراط الترتيب . ولم يقسِّم النص المياه التي بها الغسل الى مطلقة ومقيدة ، وهل منها ماء الغدير والأنهار أو لا ؟ الى غير ذلك من الكيفيات والأحكام .

والمسائل التى من هذا االنوع كثيرة ، ووقوعها في زمن النبي ﷺ متأكد ، ولكنه

(1) المائدة آية 7 .

(2) انظر شرح المنار وحواشيه ص 798 . من الغايات ما يكون داخلاً في المغيا كقولك حفظت القرآن من أوله الى آخره ومنها ما لا يكون داخلاً كقوله تعالى : ﴿فنظرة الى ميسرة﴾ وقد ذهب زفر الى عدم دخول الغاية في آية الوضوء .

أيضا لم يرد وهو بصدد تشريع صفته الدوام والاستمرار التحجير على الناس في دوائر من الدلالات ضيقة ، وقوالب من الألفاظ جامدة ، يجد الناس أنفسهم مقيدين داخلها بحرفية النصوص التي توقعهم في الحرج والضيق ، فكان ﷺ يسأل عن كثير من هذه الكيفيات ويصرف السائل عنه فلا يجيبه لما أراد ، بل لما ينبغي أن يكون مرادا ، وأحيانا كان يجيب تحت الحاح السائل اللجوج ، وأحيانا يغضب ويقول : دعوني ما تركتكم[1] . . . « ولما سأله السائل بأننا نركب البحر ومعنا من الماء القليل لا يكفي حاجتنا اذا توضأنا منه ، فهل نتوضأ بماء البحر ، والصيغة في السؤال مقصورة على حالة الضرورة ، الا أن النبي ﷺ لم يجب السائل عن حالته التي تخصه فقط باعتباره مضطراً ، بل وضع قاعدة تشمله هو وغيره ، تعم الحضر والسفر ، والضرورة والاختيار ، وأضاف اليها ما كان المقام يدعو اليه ، في عبارة قصيرة اللفظ كثيرة المعنى ، فقال : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »[2] ، وكان يمكن أن يقول في الجواب نعم توضئوا به ، ولكنه لا يفيد هذه الفوائد . ولما قيل له في بئر بضاعة انا نستقي لك منها الماء ، وتلقي فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس ، ردهم الى ما يفهمونه من اللفظ ، لا الى حكم الوضوء أو الشرب من هذه البئر بعينها فقال « خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء » وفي رواية « الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه »[3] .

وكان كبار الفقهاء من الصحابة والتابعين يدركون قيمة هذا الأسلوب في التشريع ، وينكرون على من يطلب الاستفصال في كل الأمور روى مالك في الموطأ أن عمر بن الخطاب خرج في ركب منهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا ، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض : يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟

---

(1) البخاري في الصحيح جـ 9 ص 117 . الشعب .

(2) مالك في الموطأ باب الطهارة جـ 1 ص 55 بشرح الباجي وابو داود جـ 1 ص 19 طهارة ، والترمذي جـ 1 ص 225 (2)بتحفة الاحوذي .

(3) ابوداود جـ 1 ص 16 في الطهارة والترمذي جـ 1 ص 203 بتحفة الاحوذي ، وقد عقد البخاري باباً قال فيه «باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله» وذكر حديث ابن عمر «ان رجلاً سأل النبي ﷺ ما يلبس المحرم فقال : لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوباً مسه الورس أو الزعفران ، فان لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما . . » فقد أجاب النبي ﷺ عن حالة الاختيار والاضطرار . صحيح البخاري جـ 1 ص 45 .

فقال عمر بن الخطاب : يا صاحب الحوض لا تخبرنا ، فانا نرد على السباع وترد علينا»[1] .

وذكر ابن عبد البر في الاستذكار رواية ابن علية أن ابن عون سأل القاسم بن محمد « أرأيت الغدير يلغ فيه الكلب ويشرب منه الحمار » قال : أينتظر أحدنا اذا انتهى الى الغدير حتى يسأل أي كلب ولغ فيه ، وأي حمار شرب منه ، أي ليس علينا أن نسأل عن ذلك»[2] .

ولهذا المعنى قال سفيان الثوري رضي الله عنه : « ما وجدنا في أمر الماء الا سعة »[3] ولقائل أن يقول : ما وجدنا في أمر الشريعة ونصوصها إلاَّ سعة .

ومن هنا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب الغضب كله اذا رأى من صحابته إلحاحا في الاستفصال على الجزئيات ، لأن هذا الالحاح سينقلهم من السَّعة الى الضيق في الدلالات والأحكام ، روى البخاري في باب ما يُكره من كثرة السؤال[4] قال : «وقف رسول الله ﷺ موقفا عرف منه الغضب في وجهه ، وصار يقول - منكلا - سلوني سلوني ، ويكرر ذلك ، فوالله لا تسألوني عن شيء الا أخبرتكم به مادمت في مقامي هذا ، فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسول اللّه ﷺ أن يقول سلوني ، حتى جاء عمر بن الخطاب وجثا على ركبتي رسول الله ﷺ وقال : رضينا بالله ربا ، وبالاسلام دينا ، وبمحمد نبيا ، فسكت رسول الله ﷺ وسلم حين قال عمر ذلك»[5] .

---

(1) الموطأ بشرح الباجي جـ 1 ص 62 .

(2) الاستذكار جـ 1 ص 213 .

(3) انظر عقد الجيد للدهلوي ص 10 .

(4) صحيح البخاري جـ 9 ص 118 .

(5) وهذا المعنى أكد عليه القرآن أيضاً بأسلوب آخر وهو صرف السائل الى ما هو أعم نفعاً ، وأكثر فائدة ، فعندما أراد المشركون أن يسألوا عن الهلال سؤالاً ضيقاً محدود الفائدة ، وهو لماذا يبدو دقيقاً ثم يزيد حتى يستدير ، ثم ينقص حتى يعود كما كان ، أجابهم الله بما هو أنفع في التشريع ، وأهم في الحكم ، فبين أنه لرفع النزاع والاشكال بين الناس في الآجال والمعاملات والايمان والحج والصوم والفطر والعدد ومدَّة الحمل والايجارات والأكرية الى غير ذلك من المعاني المفيدة المنطوية تحت =

ثالثاً ـ مذهب الجمهور :

يرى الجمهور أن النصوص محيطة بجميع أفعال العباد ، وكل ما ينزل بالمكلف له في شرع اللّه حكم.

قال الامام الشافعي : ليست تنزل بأحد من أهل دين اللّه نازلة الا وفي كتاب اللّه الدليل على سبيل الهدى فيها[1].

وقال الغزالي : « ما من مسألة تعرض الا وفي الشرع دليل عليها اما بالقبول وإما بالرد ، فإنا لا نعتقد خلو واقعة عن حكم اللّه تعالى ، فإن الدين قد كمل ، وقد استأثر اللّه برسوله وانقطع الوحي ، ولم يكن ذلك الا بعد كمال الدين . قال اللّه تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾[2] .

معنى الشمول عند الجمهور :

قال الامام الشافعي رضي اللّه عنه : « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه اذا كان فيه بعينه حكم باتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد »[3].

فمعنى احاطة النصوص بكل الحوادث عند الجمهور : أنه لا تخلو مسألة عن حكم من كتابٍ أو سنة أو اجتهاد صحيح مستند اليهما ، لا ان كل حكم بعينه نصَّ عليه دليل مستقل من الكتاب أو السنة ، فان ذلك متعذر القول به لعدة أمور :

أولاً : لو كان الأمر كذلك لما توقف الصحابة في كثير من المسائل ، وهم أكثر الناس قدرة على فقه النصوص وفهمها ، ثم صرحوا بعد ذلك بأنهم قالوا فيها بآرائهم ، فقال أبو بكر رضي اللّه عنه في الكلالة : أقول فيها برأيي ، واختلف مع

قوله : «قل هي مواقيت للناس» ولا يخفي أن ارشاد الناس الى ان يسألوا عما ينفعهم ، واجابتهم بما يفيد عموم الحكم من شأنه أن يعطي للنصوص مرونة ويجعلها أكثر شمولاً . تفسير القرطبي جـ 2 ص 342 .

(1) الرسالة ص 20 تحقيق شاكر .

(2) نقله العطار عن الغزالى انظر نبراس العقول ص 318 .

(3) الرسالة ص 477 .

عمر في العطاء يوزع بين المسلمين ، فرأى وجوب التسوية بينهم قائلاً : إنهم أسلموا لله ، وحسابهم على الله ، وانما الدنيا بلاغ ، ورأى عمر المفاضلة بقدر أعمالهم قائلاً : لا أجعل من قاتل رسول اللّه ﷺ كمن قاتل معه[1] ، فالرجل وبلاؤه ، والرجل وقدمه في الاسلام ، ولو كان هناك نص لما وسعهم خلاف ، وأول حادثة واجهت الصحابة مجتمعين بعد وفاة النبي ﷺ مسألة الخلافة ، ولم يسعفهم أحد منهم بنص فيمن يتولاها ، ولكنهم قاسوها على امامة الصلاة وقالوا : ألا نرضى لدنيانا من رضيه رسول اللّه ﷺ لديننا .

ثانياً : إنَّ كتب الفقه مملوءة بالمسائل والفتاوى التي لا تجد لها نصاً من كتاب أو سنة صريحاً ، ولكنها مطبقة على قواعد الشرع وأصوله ، كتحديد سن البلوغ اذا تأخرت علاماته ، وضابط القلة والكثرة في الأفعال المبطلة للصلاة ، والنجاسات المعفو عن قليلها ، وقدر المدة التي تبطل بها الموالاة في العبادة ، والتي تبطل فيها الصلاة لغسل رعاف ، أو بتأخير ما يترتب عليها من سجود ، وما يعدّ فاصلاً بين الايجاب والقبول في النكاح والبيوع وسائر العقود ، والتأخير المانع من الرد بالعيب ، وحكم الصلاة في السفينة والطائرة ، ومدة الصيام لمن يستمر نهارهم شهوراً وليلهم كذلك ، وما جد من المعاملات ، كبيع الأسهم والسندات وبيوع البورصة ، وبيع الحيوان بالوزن قبل ذبحه ، وما جهل حاله في عهد رسول اللّه ﷺ مما يكال أو يوزن على أيهما يحمل ، ومسائل ميراث الجد مع الأخوة ، وقطع الجماعة بالواحد في الجناية ، ونقل الدم من صحيح الى مريض تعرض للهلاك ، وزرع الأعضاء ، وتشريح الجثث الى ما لا يحصى كثرة[2] .

ذكر ابن حجر الهيثمي : إنه لما نزل قتادة الى الكوفة قال : لا يسألني أحد عن مسألة من الحلال والحرام الا أجبته . ففرض له أبو حنيفة رضي اللّه عنه مسألة لا يمكن أن يجد نصاً يسعفه فيها . قال أبو حنيفة : ما تقول في من غاب عن أهله

---

(1) انظر الطبقات الكبرى لابن سعد جـ 3 ص 296 .

(2) انظر الاشباه والنظائر للسيوطي ص 99 ، وقد ذكر السيوطي أن كثيراً من هذه المسائل يجب الرجوع فيها الى العرف .

أعواماً، ونعى اليها، فظنت موته ، فتزوجت، فقدم بعد ولادتها، فنفاه الأول وادعاه الثاني ، أكل منهما قذفها أم المنكر للولد ، ثم قال أبو حنيفة : ان قال في هذه حديثاً ليكذبن[1] .

رأي ابن القيم في معنى الشمول :

الا أن لابن القيم تفسيراً غريباً في مسألة شمول النصوص قد لا يتفق مع رأي الجمهور مع أنه من القائلين بالقياس والاجتهاد بالرأي ، فهو يرى أن النصوص محيطة بكل الحوادث ، ولكن ليس بطريق الاحالة على الرأي والاجتهاد ، بل الأحكام كلها بينها الله ورسوله ، والنصوص بذلك وافية ، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص ، وكأنه يرى أن النصوص والقياس كالشيء الواحد حيث يقول : فهما دليلان الكتاب والميزان وفيما يلي نص عبارته قال : « والصواب أن النصوص محيطة بكل الحوادث ، ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها ، والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص ، فهما دليلان الكتاب والميزان ، وقد تخفي دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل الى القياس ، ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً ، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً »[2] .

ووجه الغرابة فيما ذهب اليه ابن القيم أن كلامه السابق يجعل الحكم الثابت بالقياس مدلولاً عليه بالكتاب مباشرة ، وهذا بعيد لأن الأصوليين وان كانوا قد اختلفوا هل يوصف الحكم الثابت بالقياس بكونه دين الله أم لا ؟[3] الا أنهم منعوا أن يقال فيما ثبت بالقياس بأنه قول اللّه أو قول رسوله ، لأنه مستنبط لا منصوص ، ولعل ما قصد اليه ابن القيم أن اللّه دل على القياس وأرشد اليه ببيان حكم المقيس عليه ، لا

---

(1) الخيرات الحسان ص 46 .

(2) اعلام الموقعين جـ 1 ص 337 .

(3) في المسألة ثلاثة آراء : رأي يقول بالجواز مطلقاً ، وآخر يمنع مطلقاً ، والثالث يفصل بين القياس الواجب الذي دعتنا اليه ضرورة فيصح وصفه بذلك ، وبين القياس الذي يتعرض لما قد يحدث فلا يصح أن يوصف بأنه دين الله . انظر جمع الجوامع بحاشية البناني جـ 2 ص 339 ، وانظر نبراس العقول ص 195 .

أن جميع أحكام القياس منصوص عليه ، الا أن هذا المعنى لا يؤدي بمثل هذه العبارة ، وقد يشفع له أن عبارته جاءت في معرض الرد على المذاهب التي من بينها نفاة القياسة ، فكانت ساخنة الى حد ما .

التوفيق بين القائلين بالشمول وعدمه :

وهنا يجب التنبيه الى أمر ولو وضع في الاعتبار لأمكن معه التوفيق بين القائلين بعدم شمول النصوص والقائلين بشمولها ، ولاختفى خلاف ابن القيم معهم في مفهوم الشمول .

ذلك أن النصوص لها دلالتان :

1 ـ دلالتها في ذاتها على الأحكام باعتبار مراد الله منها ، سواء اهتدى اليها المجتهد أو لم يهتد ، وهذه الدلالة غير محددة ، ولا متناهية ، فتشمل جميع أفعال المكلفين بالضرورة ، ولو لم يقفوا عليها ، ولا يخالف في الشمول بهذا المعنى من يدعى عدم الشمول ، كما لا يخالف فيه الجمهور ، ودلالة النصوص بهذا الاعتبار لم تُحلنا على رأي ولا قياس كما يقول ابن القيم ، وهو صحيح ، لأن ما استدل المكلف على حكمه بالقياس هو مدلول للنص في ذاته ، الا أنه خفي عليه الوصول اليه ، فاستعمل القياس استعمال الوسيلة لفهم المراد من الدليل النصي ، لا استعمال الدليل المثبت للحكم استقلالاً ، فكأن القياس ضرب من البيان يستعين به المجتهد ليصل الى المدلول الذاتي للنص ، ولا يرد على تفسير الشمول بهذا الاعتبار أن المكلف مأمور بالقياس شرعاً ، لأن الأمر به أمر بالوسائل المعينة على فهم النص ، لا أمر استقلال في اثبات الحكم .

2 ـ الدلالة الاضافية للنصوص باعتبار افهام السامعين ، والتي تختلف باختلاف المجتهد وعصره ، وقوته الذهنية والعقلية ، وهذه لا يتأتى معها شمول النصوص لأحكام المكلفين بدون استخدام القياس ، كما يقول من ذهب الى عدم الشمول ، وهو مذهب الجمهور القائلين بالشمول أيضاً ، لأن الشمول عندهم لا يكون الا عن طريق استخدام وسائل الاجتهاد الصحيحة ، كما سبق ، ومن بينها القياس .

وبهذا التقسيم للدلالة لا يصعب الجمع بين القول باستيعاب النصوص لجميع الأحكام ، وبين القول بأن القياس حجة في اثبات الأحكام ، لأن القول بالاستيعاب منظور فيه الى الدلالة الذاتية للنصوص ، والتي من شأنها أن تكون غير متناهية ، والقول باثبات القياس للأحكام منظور فيه الى دلالتها الاضافية التي يكون المجتهد فيها قاصراً عن فهم جميع مدلولات النص[1] .

مظاهر الشمول في النصوص

من خلال ما تقدم ظهر أن كمال الدين وشمول النصوص على رأي الجمهور ـ ليس بالتنصيص على جميع الجزئيات ، وتلقين كل الأحكام في قوانين ونصوص مسطرة من عند الله ورسوله ، فان ذلك مؤد الى الحرج والضيق ، وانما يكون بما تتمتع به هذه النصوص من احاطة بوجوه البيان وتعدد في أنواع الدلالة ، وبما اعتمدته من أدلة أخرى تتبع الأدلة الأصلية ، وتكل بها الى الناس حكم أمورهم بما يحقق أعظم مصالحهم ، وقد ساعد على استجلاء ذلك ما اعتمده الأصوليون من وسائل للاستنباط ، وقواعد للتفريع تجعل النص ذا دلالات متعددة ، طرداً ، وعكساً ، منطوقاً ومفهوماً ، وشمول النصوص بهذا المعنى له مظاهر في الكتاب وفي السنة وأخرى مشتركة بينهما .

أولاً ـ مظاهر الشمول في الكتاب :

من خير ما وصف به كلام الله تعالى في هذا المعنى قول رسول الله ﷺ فيما رواه الترمذي في فضل القرآن : « فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، وهو الفصل ليس بالهزل، ما تركه من جبار قصة الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه[2] .

---

(1) انظر بلوغ السول في مدخل علم الأصول للشيخ حسنين مخلوف ص 160 .

(2) تحفة الاحوذي جـ 8 ص 218 .

والذي جعل من القرآن دستوراً شاملاً وتشريعاً دائماً ، لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد أمور كثيرة ، من بينها :

أولاً - إحكامه بحيث يتسع اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة ، فاللفظ هو اللفظ من يوم أن نزل على رسول اللّه ﷺ ، ولكن المعاني تترى وتتجدد ، فماذا عساك تكتب من الصفحات لتحيط بمدلول القول السديد ، في قول اللّه تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً** ﴾[1] . فمن يكذب لم يقل قولاً سديداً ، ومن يشهد الزور لم يقل قولاً سديداً ، ومن يضلل ولاة الأمر بتزيين السوء ، ومن يخدع الناس بوعود كاذبة ، ومن يتملق رئيسه وينافق السلطان ، ومن يشيع الفاحشة ، ويرجف الشائعات ، ومن يدعى ما ليس فيه ، ومن يكتم العلم ولا يبينه للناس ، ومن يفتي الناس من غير علم ، ومن يكتم الشهادة ، ومن لا يقول ما يعتقده حقاً ، ومن . . ومن . . الى آخر ما يندرج تحت القول السديد من معاني ، تشمل ما نطق به المكلف وما سكت عنه .

ومثل هذا كثير في القرآن ، فاننا نجد الآية الواحدة تقرر قاعدة عريضة ، وتضع ضابطاً واسعاً شاملاً لأنواع من الأحكام . انظر الى قوله تعالى : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** ﴾[2] فانك اذا تأملت هذا النص وجدت أن العدوان بجميع صوره وأنواعه قد بينت الآية حكمه ، فدخل فيه القتل بأنواعه ووسائله المختلفة ، والسب والشتم ، واللطمة والجرح والاعتداء على المال بأنواعه ، وله من الأساليب والحيل المتجددة في معاملات الناس بتجدد حياتهم الكثير . يقول ابن حزم : دخل تحت هذا النص ما لو تقصى لملئت منه أسفار عديدة »[3] .

وقد وصف رسول اللّه ﷺ قول اللّه تعالى : ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾[4] بأنها آية جامعة فاذة[5] .

---

(1) الاحزاب آية 70 . (2) البقرة آية 193 .

(3) الاحكام جـ 5 ص 8 .

(4) الزلزلة آية 8 .

(5) روى البخاري جـ 6 ص 218 أن النبي ﷺ سئل عن الحمر فقال لم ينزل علي فيها الا هذه الآية الجامعة الفاذة ، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ .

وقد قال العلماء في قوله تعالى : ﴿ **ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي** ﴾[1] ان هذه الآية أجمع آية لمعاني الاسلام ، التقت فيها كل خواصة . وفي سنن الدارقطني « القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه »[2] .

ومن هنا قال علي رضي الله عنه لعبد الله بن عباس ـ حين بعثه الى الخوارج ـ « ولا تخاصمهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه ، ولكن حاججهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصاً »[3].

واذا كان القرآن قد أخذ قليلاً بالتنصيص على الجزئيات ، فان ذلك التنصيص لا يخلو أيضاً من وضع حكم كلي وقاعدة عامة تشمل الكثير من المسائل ، كما مر في تعرضه لبيان المحارم بالتفصيل ، ليفيد اباحة ما عدا ذلك مما قد يشتبه في حليته أو لا يشتبه .

ثانياً ـ نصوص القرآن قطعية الثبوت ولا جدال في ذلك ، ولكن في الدلالة منها ما هو قطعي وما هو ظني ، والظني موطن خصب لاجتهاد المجتهدين ، بسبب ما يحمله من وجوه الدلالات التي تعطي كل مجتهد لونا من الفهم والتأويل ، بحيث ينتهي الأمر الى نتائج متعددة وأحكام متنوعة، تثري النص وتجعله واسع الدلالة، وفي سبيل ذلك نوع العلماء طرق استنباط الأحكام منه ، وعددوا مناهج الدلالات من ألفاظه ، فجعلوا للفظه نصا وظاهرا ، ومفهوم موافقه ومفهوم مخالفه ، ونوعوا مفهوم المخالفة الى أنواع كثيرة ، كمفهوم الصفة واللقب والشرط والغاية والعدد ، وكل واحد من هذه المفاهيم الموافقة أو المخالفة هي في الحقيقة طريق لانتاج الفقه من

---

(1) النحل آية 90 .

(2) سنن الدارقطني جـ 4 ص 145 .

(3) ولا ينهج القرآن هذا المنهج الشمولي المرن وهو يتحدث عن الاحكام فقط ، وانما تلمسه أيضاً وربما بطريقة أوضح وهو يتحدث عن أسرار الكون وآياته ، وعما يمس التقدم الحضاري وبعض العلوم الانسانية التي لاتزال موضعاً للدراسات والأبحاث في العصر الحديث ، وذلك يؤكد على اعجاز القرآن واخباره بالغيب ، ولا غرابة في ذلك فهو كتاب لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد .

النصوص[1] ، كما جعلوا للنص حقيقة ومجازا ، ويترتب على ذلك اختلاف الحكم بالحمل على الحقيقة تارة وعلى المجاز أخرى ، وبعض الألفاظ يدل بالاشتراك على معان كثيرة يصلح كل منها أن يكون مرادا ، وبعضها له دلالة شرعية ولغوية الى غير ذلك من الدلالات ، كدلالة الأمر على الوجوب أو الندب أو غيرهما ، وهل يفيد التكرار أو المرة ، أم الماهية الكلية ، وهل النهي للتحريم أو الكراهة .

ثالثاً ـ وليس ذلك فقط بل هناك وسائل أخرى يتنوع بسببها استنباط الأحكام من النصوص، كمخصصات العموم ومقيدات الاطلاق . فقد قالوا انه ما من عام الا وخصص[2]، فأغلب آيات القرآن تحتمل التقييد والتخصيص، وقد وصلت المخصصات عند بعض الفقهاء الى خمسة عشر مخصصا ، الكتاب والسنة والاجماع ، والقياس ، والعقل ، والعادة ، والشرط ، والاستثناء ، والصفة ، والغاية ، والاستفهام ، والحِسُّ . يقول القرافي : مخصصات العام عند مالك خمسة عشر ، فيجوز عند مالك وأصحابه تخصيصه بالعقل . . . . والاجماع . . . . والكتاب . . . . الى آخره»[3] .

وقال ابن العربي في قوله تعالى : ﴿ **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين** ﴾[4] ما مفاده تخصيص النص بالمصالح ، وقال : ان مالكا رضي الله عنه قال في المرأة : اذا كانت شريفة فانها غير ملزمة بارضاع ولدها ان قبل الولد غيرها ، وذلك جريا على عادة العرب .

وفي شرح عمدة الأحكام[5] لابن دقيق العيد : أن بعض المالكية خصص حديث « لا تسافر امرأة الا مع محرم »[6] بالشابة دون العجوز وأنه من باب تخصيص

---

(1) ذكر القرافي في الذخيرة جـ 1 ص 59 عشرة أنواع من المفاهيم ومثل لها .
(2) ذكر الشاطبي عن ابن عباس قوله : لا عام الا مخصص الا قوله تعالى : ﴿والله بكل شيء عليم﴾انظر الموافقات جـ 3 ص 87 .
(3) انظر تنقيح الفصول ص 202 .
(4) البقرة آية 231 انظر أحكام القرآن لابن العربي في تفسير الآية .
(5) جـ 3 ص 487 .
(6) الحديث في البخاري جـ 2 ص 54 .

العموم بالنظر المعقول ، قال وقد اختار هذا الشافعي .

ويقول الشاطبي نقلا عن ابن العربي : فالعموم اذا استمر ، والقياس اذا اطرد ، فان مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان ، من ظاهر أو معنى ، قال : ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس[1] .

بل ان ابن العربي يرى تخصيص الدليل العام للتيسير وايثار التوسعة اذا وقع الناس في ضيق ، حيث يجعل مثل هذا من قبيل الأخذ بالاستحسان حين يقول : « الاستحسان ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بضع مُقتضياته» وقسمه أقساما عدَّ منها أربعة ، وهي : ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة ، وتركه لليسر لرفع المشقة ، وايثار التوسعة[2] .

ولا يخفى أن الإكثار من المخصصات وغيرها من العوارض التي تعرض للألفاظ تجعل النص يعطي صوراً فقهية متعددة، وأنواعاً من الاستنباط كثيرة، ولذلك كان علامة من علامات الشمول. يقول الشوكاني : «ثم لا يخفي على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث ويقوم بكل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله»[3].

رابعاً ـ من مظاهر الشمول في القرآن أنه لم يترك نوعاً من أنواع الأحكام في أصول الدين وفروعه ، ولا فرعاً من فروع القوانين المختلفة في العصر الحديث الا ووضع فيه آيات تتلى .

فقد تناولت آيات القرآن في قسم العبادات باجمال الصلاة والصوم والطهارة والحج والزكاة واليمين والنذور والصيد والأضحية وغيرها من أنواع العبادات .

---

(1) الاعتصام جـ ٢ ص 138 .

(2) تركه للمصلحة كتضمين الأجير المشترك ، وتركه للعرف كرد الايمان الى العرف ، وتركه لليسر كاجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة ، واجازة بيع وصرف في الأمر القليل . انظر الاعتصام جـ 4 ص 139 .

(3) ارشاد الفحول ص 189 .

وفي الأحوال الشخصية تكلمت اجمالا عن تكوين الأسرة ، وحفظ وحدتها ، وعلاج الشقاق والخلاف اذا بدا فيها ، وتنظيم ما لأفرادها من حقوق وما عليهم من واجبات ، والاهتمام بالفرد من حين الولادة الى بيان أحكام الميراث .

وفيما يعرف بالأحوال المدنية تكلمت عن الأحوال التي تنظم علاقات الناس في معاملاتهم ومبادلاتهم من بيع وشراء واجارة[1] وجعالة وكفالة ومداينة ، وكل ما يتعلق بالناحية المالية اجمالا من حقوق للأفراد وواجبات .

وفي خصوص ما يعرف بالقانون الجنائي تكلمت عن أوصاف الأفعال التي تعد جريمة والتي لا تعد ، وبيان أنواع العقوبات والزواجر مما شرع لحفظ النفس والعرض والمال .

ولم يغفل القرآن نظم الحكم وبيان الحريات العامة[2] ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم والفرد بالجماعة مما يعرف اليوم بالقانون الدستوري[3] .

وكذلك الاقتصاد والمال ، وتنظيم موارد الدولة ومصارفها ، وحق الفقير في مال الغني ، والتبعات التي يتحملها أرباب الثروة والمال مما يعرف اليوم بالقانون المالي والاداري[4] .

---

(1) ورد في تنظيم هذا النوع من القانون نحو من سبعين آية في القرآن . انظر اصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص 32 وما بعدها . ومما ورد في الاجارة قوله تعالى من سورة الطلاق : ﴿فان أرضعن لكم فآتوهن اجورهن﴾ وفي الجعالة والكفالة قوله تعالى في قصة يوسف : ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنابه زعيم﴾ وورد في تفسير القرطبي أن مالكاً والشافعي والليث والأوزاعي استدلوا على جواز السلم في الحيوان بما حدث في قصة بقرة قوم موسى ، وقالوا ان في الآية دليلًا على حصر الحيوان بالصفة . انظر تفسير القرطبي جـ 1 ص 453 .

(2) في ضمان الحريات العامة للأفراد وحقوق الملكية يقول تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ سورة النور وقوله : ﴿أولم يروا انا خلقنا لهم مما ملكت أيدينا انعاما فهم لها مالكون﴾ سورة يس .

(3) في علاقة الحاكم بالمحكوم يضع القرآن اساس العلاقة في مبدأين : من الحاكم العدل بقوله تعالى : ﴿واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾ ومن الناس السمع والطاعية ﴿يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ سورة النساء .

(4) مما يدخل في نطاق هذا القانون قوله تعالى من سورة الأنفال : ﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ .

وتناول القرآن أيضا الأحكام الدولية التي تنظم علاقة الدولة الاسلامية بغيرها من الدول سلما وحربا ، ومعاملة غير المسلمين في بلاد الاسلام ، وأحكام أهل الذمة وغيرها مما يعرف اليوم بالقانون الدولي[1] .

وأخيرا ما يعرف بقانون المرافعات ، وهي الاجراءات التي تتبع أمام القضاء لحفظ الحقوق ، وتحقيق العدل بين الناس كاليمين والشهادة[2] والكتابة والقرائن بأنواعها .

ثانياً : مظاهر الشمول في السنة :

السنة مصدر من مصادر التشريع ، سواء أكانت قولا أم فعلا أم تقريرا ، وعرفوها بأنها ما صدر من النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ، وهي المبينة لما في الكتاب ، المخصصة لعمومه ، المقيدة لمطلقه ، الكاشفة عن حقائقه ومعانيه ، ثم المستقلة بالتشريع في كثير من الأحيان .

والعوامل التي جعلت القرآن يكتسب صفة الشمول في اثبات الأحكام نجد مثيلا لها في السنة .

أولاً ـ فهي أيضا جوامع كلم وجواهر بيان ، فانه ﷺ يأتي بالعبارة غاية في الايجاز والوضوح ، وتضم من المفاهيم والمعاني ما يتجدد بتجدد الأزمان .

فانظر الى قوله ﷺ : «كل مسكر حرام»[3] فان شموله يقضي بتحريم كل ماصنع ويصنع مستقبلا ، مما يشرب أو يؤكل أو يشم أو يحقن لافساد العقل ، من حشيش

---

(1) من المبادىء الأساسية التي تنظم القانون الدولي في الاسلام قوله تعالى من سورة الممتحنة : ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم . . .﴾ الآية .

(2) من ذلك قوله تعالى : ﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ سورة البقرة ومن الاستدلال بالقرائن والأمارات قوله تعالى في قصة يوسف : ﴿ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين . .﴾ الآية يقول القرطبي وهذا أمر انفرد به المالكية في كتبهم وذلك ان القميص اذا جذب من خلف تمزق من تلك الجهة ، واذا جذب من قدام تمزق من تلك الجهة وهذا هو الأغلب . تفسير القرطبي جـ 9 ص 171 .

(3) صحيح البخاري جـ 8 ص 38 .

ومخدرات ، وأنواعها كثيرة وخمر وعقاقير ، وأنواعها أكثر .

وفي قوله ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد »[1] ، ما يقضي بمنع كل منكر ، ورد جميع البدع ، وابطال كل العقود والشروط المخالفة للكتاب والسنة ، سواء في ذلك ما كان متعلقا بالنكاح أو البيع أو الصلح أو القرض أو غيرها من سائر العقود .

وقد ألفت الرسائل والكتب قديما وحديثا ، وقعّد الأصوليون القواعد من مدلول قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »[2] .

وقد روى عن أبي داود صاحب السنن أنه قال : « يكفي المرء لدينه أربعة أحاديث من جوامع كلمه ﷺ : أحدها « إنما الاعمال بالنيات »[3] ، والثاني : « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه »[4] ، والثالث : « لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يرضي لأخيه ما يرضى لنفسه »[5] ، والرابع : « الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات »[6] الحديث بكامله»[7] .

ثانياً ـ تتنوع دلالات اللفظ الوارد في السنة كما تنوعت دلالات ألفاظ القرآن الى نص ، وظاهر ، ومفهوم ، وتنبيه ، وإيماء ، وإشارة ، وعرف المخاطبين ، وكذلك يرد عليها ما سبق ذكره من عموم ، وتخصيص ، واطلاق ، وتقييد ، ومجاز . وحقيقة ، ولا داعي لاعادة ما تقدم ذكرُه ، وانما الغرض بيان أن هذه العوارض اللفظية كلما كانت أكثر كان عطاء النص أوسع ، ودلالته أشمل ، فان هذه العوارض تجعل اللفظ يدل طردا وعكسا ، ومنطوقا ومفهوما ، خاصا وعاما ، مقيدا ومطلقا ، مضمرا وصريحا ، بحقيقته ومجازه ، ويدل بالاشتراك على المعاني الكثيرة واللفظ واحد ،

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الصلح جـ 3 ص 241 .

(2) رواه مالك في الاقضية الموطأ بشرح الباجي جـ 6 ص 40 وابن ماجه جـ 2 ص 784 .

(3) أول حديث خرجه البخاري في الصحيح .

(4) مالك في الموطأ جـ 7 ص 211 بشرح الباجي وابن ماجه جـ 2 ص 1316 .

(5) أخرجه البخاري في الايمان جـ 1 ص 10 بلفظ يحب لأخيه .

(6) البخاري جـ 1 ص 20 .

(7) مرآة الجنان جـ 2 ص 180 .

وبحمله على معناه الشرعي تارة ، وعلى العرفي واللغوي أخرى ، الى غير ذلك مما هو كثير ، وقد مرت عبارة الشوكاني في هذا الخصوص .

ثالثاً ـ تطرقت السنة الى كل أنواع الأحكام التي تعرض لها القرآن في أبواب العقيدة ، والعبادة ، والأخلاق ، ومعاملات الناس في سائر فروع القوانين المختلفة التي سبق ذكرها ، وذلك بتفصيل أكثر ، وتوسع أشمل ، فان السنة عليها يقوم البيان ، وبها تم تفصيل الأحكام ، قال تعالى : ﴿ **وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم** ﴾[1] فمثلاً جاء القرآن بأصل الطهارة، ولكن نقلت الينا صفتها مفصلة غاية في البيان بقول النبي ﷺ ، وبقول من شاهد فعله بالعيان ، وكذلك أحكام الصلاة جاءت في القرآن مجملة ، ولكنها تتكرر في حياة النبي ﷺ كل يوم وليلة ، فبينها بقوله وما لم يتضمنه القول أوْكَلَه الى المشاهدة ، ونقل صحابته الأمناء الأوفياء ، وقد أمر بذلك فقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[2] وقال لهم : « لتأخذوا مناسككم »[3] وكتب السنة تزخر بالأحاديث التي تبين صفة حجة النبي ﷺ ، والتي تنقل أحكام الصلاة ، والزكاة ، والبيوع ، والربا ، والغرر ، وسائر فروع المعاملات وأبواب الفقه .

رابعاً ـ وهناك باب يمثل جزءا عظيما من السنة ، وهو ليس بيانا لمجمل ، ولا تقييدا لمطلق ، وانما يفيد استقلالا في تشريع الأحكام .

ومن هنا كانت السنة على ثلاثة أنواع : نوعان متفق على وجودهما والثالث اختلفوا في وجوده ، قال الشافعي رضي الله عنه : فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه ، فاجتمعوا منها على وجهين ، والوجهان يجتمعان ويتفرعان ، أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب ، والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ما أراد ، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما ، والوجه الثالث ما سن رسول الله ﷺ فيما

---

(1) النحل آية 44 .

(2) رواه البخاري في الادب جـ 8 ص 11 .

(3) هو بهذا اللفظ رواه مسلم في الحج جـ 4 ص 79 صبيح .

ليس فيه نص كتاب ، فمنهم من قال : جعل الله له بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه ، أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ، ومنهم من قال لم يسن سنة قط الا ولها أصل في الكتاب »[1] .

وقبل أن أتعرض لشيء من هذه الأحكام الاستقلالية في السنة أمهد لها بما وقع فيها من خلاف ، وتحرير محل النزاع .

تحرير محل النزاع :

نازع في وجود أحكام تستقل بها السنة بعض العلماء ، وقال لا يوجد في السنة شيء من الأحكام الا والقرآن قد دل عليه بالإجمال أو التفصيل ، وقالوا : ان السنة بيان للقرآن بالنص ، والبيان لا يخرج على المبيَّن في الجملة ، والله جعل من القرآن تبيانا لكل شيء ، ولا شك أن ما جاءت به السنة داخل في هذا التعميم قال تعالى : **﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾**[2] . **﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾**[3] **﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾**[4] ، وقائل هذا القول ينازع في اللفظ ، ويدعي تجوزا ، فانه يستدل على أن القرآن أتى بكل حكم يرد في السنة بالدليل العام على حجية السنة ، كقوله تعالي : **﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾**[5] وهو استدلال مروي أيضا عن بعض الصحابة والتابعين ، كاستدلال عبد الله بن مسعود على لعن الواشمة والمستوشمة في الحديث بأنه في كتاب الله ويعني بذلك « وما آتاكم الرسول فخذوه . . . » الآية ، وكذلك ما فعله عبد الرحمن بن يزيد عندما نهى مُحرِما عن لِبس الثِّيَاب وطالبه بآية من كتاب الله ، فقرأ عليه : « وما آتاكم الرسول فخذوه »[6] .

---

(1) الرسالة ص 91 .
(2) النحل آية 89 .
(3) المائدة آية 4 .
(4) الانعام آية 39 .
(5) الحشر آية 7 .
(6) جامع بين العلم وفضله جـ 2 ص 188 ، وانظر الموافقات جـ 4 ص 12 وما بعدها .

والاستدلال على رجوع السنة الى القرآن بهذه الكيفية لا ينازع فيه أحد ، لكن محل النزاع في تناول آيات القرآن لجميع ما ورد في السنة من أحكام مخصوصة ، بالنص على مضمونها ، فانه ما من شك أن هناك فرقا بين الاستدلال على حجية حديث معين ، وبين مضمون ذلك الحديث ، فالحكم الثابت بالأول هو أن الحديث حجة ، وهذا لا يخالف أحد في أن القرآن أتى به ، علي حين أنه في الثاني حرمة لِبس الثياب على المحرم مثلا ، وهذا هو محل الخلاف ، فان حرمة لبس الثياب على المحرم لو لم يذكرها النص لما أمكن لمجتهد بالغا ما بلغ أن يستنبط ذلك من مثل قوله تعالي : **﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾** .

وبهذا ظهر الفرق بين الفريقين، فمن يذهب الى أن السنة لا تستقل بحكم يعني أن جميع ما ثبت بها ان لم يكن بيانا لمجمل ، أو تقييدا لمطلق ، فهو يندرج تحت الأمر العام الدال على حجية السنة ، ومن ذهب الى أنها تستقل بالأحكام ـ وهو اطلاق أدقّ ـ قال ان محتويات ومضامين أحاديث كثيرة ، لا يمكن أن نأخذها من القرآن مباشرة لو لم ترد في السنة منصوصا عليها ، وهذا الرأي واقعي الى حد كبير وأراه أولى بالاعتبار .

اعتراض ورد :

أما حديث « ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فان وافق كتاب الله فأنا قلته ، وان خالف كتاب الله فلم أقله ، وانما أنا موافق كتاب الله ، وبه هداني » فهو موضوع ولا حجة فيه على أن السنة لا تأتي بشيء زائد على القرآن ، وقد أنكر أهل الحديث العارفون بصحيح النقل من سقيمه أن يكون هذا اللفظ صادرا عن رسول الله ﷺ قال عبد الرحمن بن مهدي : هو من وضع الزنادقة والخوارج ، وكذلك قال يحي بن معين[1] .

وقد عارض قوم من أهل العلم هذا الحديث بالقلب ، وردوه بنفس دليل الخصم ، فقالوا : نعرضه على الكتاب ، وبعرضه لم يجدوا في كتاب الله أنه لا يقبل

(1) انظر جامع بيان العلم لابن عبد البر ص 91 ، وارشاد الفحول ص 33 .

الحديث حتى يوافق القرآن ، بل وجدوا القرآن يأمر بطاعة النبي ﷺ ، ويحذر من مخالفته في جميع الأحوال ، وبذلك يكون الحديث نفسه مخالفاً لكتاب الله ، وعلى فرض ورود شيء بمعناه ، فلا يفيد أن السنة لا تأتي بزائد على ما في الكتاب ، بل يفيد أنها لا ترد بحكم فيه مخالفة للقرآن ، وهذا معنى صحيح ، فهناك فرق بين مخالفة القرآن ، وبين حكم سكت عنه القرآن ، وأضافت السنة معناه ، فالأول ممتنع ، والثاني جائز .

ويدل على استقلال السنة بالتشريع قوله ﷺ « ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه »[1] وقوله في حديث معاذ: «فان لم تجد في كتاب اللّه ، قال فبسنة رسول الله». الحديث ، وهو ظاهر في أن القرآن قد يخلو عن بعض الأحكام الموجودة في السنة .

أمثلة ما استقلت به السنة :

دل استقراء العلماء على أن في السنة أحكاما لا تحصى كثرة انفردت بها عن القرآن ، من ذلك تفريق النبي ﷺ بين المتلاعنين ، وتأبيد الحرمة بينهما ، ونفيه للولد حين قال « إنَّ أمره لبين لو لا ما حكى الله »[2] ونهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع ، ومخلب من الطير ، وعن الحمر الأهلية[3] ، والذئاب ، وكثير من الحيوانات الأخرى ، ومن ذلك اباحة أكل ميتة البحر وطهارة مائه ، واعتبار الجنين مُذَكىً بذكاة أمه[4] ، وبيان الحكم - في جنين الآدمي - بوجوب الغرة اذا سقط بالجناية عليه ، وبيان دية الأطراف في حديث عمرو بن حزم[5] ، ونهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها ، أو خالتها ، وتحريمه من الرضاع ما حرم من النسب ، وقضاؤه ﷺ بالشاهد واليمين[6] ، وفي صحيفة على بن أبي طالب رضي الله عنه عندما سئل هل عندكم من شيء ؟ قال : ما عندنا الا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل

---

(1) سبق تخريجه .

(2) انظر الرسالة للامام الشافعي ص 149 والحديث في البخاري جـ 6 ص 126 .

(3) النهي عن أكل ذي ناب من السباع وعن الحمر الأهلية جاء في صحيح البخاري جـ 7 ص 124 .

(4) مالك في الموطأ جـ 3 ص 116 بشرح الباجي وابو داود جـ 2 ص 93 .

(5) اخرجه النسائي جـ 8 ص 54 وغيره .

(6) حديث القضاء بالشاهد واليمين في صحيح مسلم جـ 5 ص 129 .

مسلم ، وما في هذه الصحيفة ، فاذا فيها العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر ، وذمة المسلمين واحدة ، يسعى بها أدناهم[1] .

وأبواب الفقه تزخر بالأحكام التي مصدرها السنة كبيان الأذان ، والمد ، وجواز الرهن في الحضر ، ومنع الوصية للوارث ، وعدم توريث الكافر من المسلم ، والقاتل من المقتول ، والعبد من الحر ، الى غير ذلك .

ولهذا كله كان الرأي الذي يقول باستقلال السنة بالأحكام أدق وأصوب .

ثالثاً ـ مظاهر مشتركة بين الكتاب والسنة :

من المظاهر المشتركة بين القرآن والسنة للشمول ما يلي :

أولا ـ ذكر الأحكام في كثير من نصوص القرآن والسنة مقرونة بعللها ومصحوبة بالدواعي التي دعت اليها ، والحكم التي شرعت من أجلها ، وهذا يعني أن على المجتهد أن يتبصر هذه الحكم ، ويتتبع تلك البواعث والعلل كلما دعته حاجة العصر الى استخراج حكم جديد ، ففي التنصيص على العلة معنى القياس ، وعند من لا يعتد بالقياس فان حكم الفرع مشمول بنص الأصل المقرون بعلته ، والمعنى واحد .

ثانيا ـ من مظاهر الشمول في نصوص الكتاب والسنة أنها أرست القواعد الثابتة للتشريع ، ووضعت لـذلك معيـارا لا يختلف الناس في أنـه الأمثل على مختلف الأزمان ، فان جميع الأحكام في الشريعة الاسلامية تقوم على مبدأ هام وعظيم ، وهو جلب المصالح ودرأ المفـاسد ، وهـذا المبدأ تقـرر بآيـات كثيرة من كتـاب الله ، وأحاديث رسوله ﷺ ، وذلك بالنصوص الواردة في حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل ، وهو ما يعرف بالأمور الضرورية الخمس . وكذلك ما ورد فيها باعتبار الحاجيات والتحسينيات في الدين ، وكونت هذه الثلاثة مظهرا للشمول في الشريعة ، لأن مصالح الناس في تصرفاتهم لا تخرج عنها ، فان أي عمل فيه نفع للانسان لا يخلو ، إما أن يكون ضروريا له في الدرجة القصوى ولا يمكنه أن يتخلى عنه ، واما أن يكون من المهمات التي يحرص حرصا شديدا على تحصيلها ، وهي

---

(1) حديث علي بن ابي طالب أخرجه البخاري في الصحيح جـ 4 ص 122 .

الحاجيات . واما أن تكون من الأمور الكمالية التي تحقق له مزيدا من الاصلاح والخير .

فمثلا الضروري في الأكل ما يسد الرمق ، ويمنع من الموت ، والحاجى ما يمنع صحة الانسان من التدهور والمرض ، والتكميل ، التنعم باللذائذ من اللحوم والفواكه والشراب الطيب ، وهكذا سائر المرافق . والأعمال لا تخرج عن هذه الأصول الثلاثة ، وفيما يلي عرض هذه الأقسام الثلاثة من واقع النصوص[2] :

أ ـ الضروريات : الضروريات هي الأمور التي لا يمكن الاستغناء عنها ، وفقدها يؤدي الى هلاك الناس واختلال الحياة ، وقد اشتملت النصوص على ما يحفظ هذه الأمور ، فحفظ الدين ثابت بالنصوص التي تدعو الى الايمان وترغب فيه ، وتتوعد على الكفر وتنفر منه ، وبما شرعه الله من اعلان الجهاد على المعاندين ، واقامة الحد على المرتدين . قال تعالي : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** ﴾[2] وحفظ النفس ثابت بالنصوص الداعية الى النكاح والتناسل ، والتي تحرم الانتحار والالقاء بالنفس الى التهلكة ، وما شرع من القصاص والكفارة والدية في الجنايات . قال تعالي : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾[3] . وحفظ المال دلت عليه النصوص التي تدعو الى السعي في الأرض والابتغاء من فضل الله ، واطلاق اليد بالمعاملات والمبادلات التجارية بأنواعها ، من بيع وشركة ومضاربة واجارة ، وبتحريم أكل المال بالباطل ومعاقبة السارق والصائل . . الى آخره . قال تعالي : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا** ﴾[4] . وفي حفظ العقل ورد تحريم الخمر وأنواع المسكرات ، وعقاب من يتعاطاها بقوله ﷺ « كل مسكر حرام »[5] . وفي حفظ النسل جاءت النصوص بتحريم الزنا والقذف ، وعقاب الزاني والقاذف . قال تعالي : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[6] .

---

(1) انظر الموافقات جـ 4 ص 27 ، وأصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص 201 .
(2) البقرة آية 192 .
(3) البقرة آية 177 .
(4) المائدة آية 40 .
(5) صحيح البخاري جـ 8 ص 38 .
(6) النور آية 2 .

ب ـ الحاجيات : الحاجيات هي الأمور التي لا يكون في تركها فوات حياة الناس ، ولكن فقدها يوقعهم في ضيق وشدة ، ويسبب لهم حرجا ومشقة ، وقد جاءت النصوص برفع الحرج واعتبار حاجيات الناس في العبادات والمعاملات والعقوبات ، وذلك باباحة الفطر في رمضان لمن كان مريضا أو على سفر ، وبالتيمم للصلاة عند العذر ، وبالصلاة قاعدا لمن لا يقدر على القيام ، وباباحة بعض العقود التي دعت اليها حاجة الناس ، وكانت القاعدة تقتضي منعها ، كالقرض والعرايا والسلم والطلاق للخلاص من الزوجية عند الحاجة اليه ، ومن ذلك تحميل الدية على العاقلة في قتل الخطأ، حيث إنه يشقُّ على الجاني أن يتحملها بنفسه، وفي خطئه ما يبرر رفع هذا الحرج . ومنه أيضا درء الحدود بالشبهات ، وعدم اقامة الحد على الحامل حتى تضع ، والمريض حتى يشفى ، ومنع اقامته في شدة الحر والبرد ، الى غير ذلك من الأمور الحاجية التي جاءت النصوص باعتبارها قال تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[1] .

جـ ـ التحسينات : التحسينات هي الأمور التي تكون بها حياة الناس وعباداتهم وعلاقاتهم على أحسن وجه ، وأقوم سبيل وهي ترجع الى التجمل والآداب ومحاسن الأخلاق . وواضح من هذا أن فقدها لا يؤدي بحياة الناس الى التهلكة ، ولا يوقعهم في شدة وضيق ، وانما يفوت عليهم الأفضل في وجوه التصرفات .

وقد راعت النصوص هذه التحسينات فدعت الى الطهارة والنظافة وأخذ الزينة الى المساجد ، وستر العورة ، والانفاق من الزائد على الحاجة لمن كان ذا سعة قال تعالى : ﴿ **ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم** ﴾[2] ، ﴿ **يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد** ﴾[3] ، ﴿ **لينفق ذو سعة من سعته** ﴾[4] . وقال ﷺ : « من كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له »[5] .

---

(1) الحج آية 76 .

(2) المائدة آية 7 .

(3) الاعراف آية 29 .

(4) الطلاق آية 7 .

(5) أخرجه مسلم في اللقطة جـ 5 ص 138 طـ صبيح وأبو داود في الزكاة .

ونهى النبي ﷺ عن تلقي الركبان وخطبة المسلم على خطبة أخيه ، والبيع على بيعه ، وكل ما فيه اساءة وحطّة وتنقص ، مما لا يعد من مكارم الاخلاق ، قال ﷺ : « انما بعثت لأُتمم مكارم الاخلاق »[1] وفي البخاري « ان خياركم أحاسنكُم اخلاقا »[2] .

واذا كان اعتبار النصوص للضروريات والحاجيات والتحسينيات هو نوعا من اعتبار المصلحة أساسا للتشريع ، فانه في الوقت نفسه مظهر من مظاهر الشمول يتحقق معه تطبيق هذه القاعدة في كل ما لم يرد فيه نص مخصوص ، قال الشاطبي في هذا المعنى : « إن الأحكام الشرعية جارية في جميع أفعال المكلفين ، وان كانت آحادها الخاصة لا تتناهى ، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعي الا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا ، وهو معنى كونها عامة ، وان فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما هو راجع الى عموم ، كالعرايا ، وضرب الدية ، على العاقلة ، والقرض ، والمساقاة ، والصاع في المصراة ، وأشباه ذلك فانها راجعة الى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها »[3] .

والاعتبار في أبواب الفقه ومسائل الاجتهاد يشهد بذلك ، فانه بمجرد انقطاع الوحى وجد فقهاء الصحابة، ومن بعدهم فقهاء التابعين أنفسهم أمام وقائع لا عهد لهم بها في النصوص ، ولكنهم تصرفوا فيها على ضوئها . فما ضاقت عليه أصول التشريع ولا نصوصه ، كحكمهم في قتل الجماعة بالواحد ، وعدم اقامة حد السرقة في المجاعة ، وحكمهم في التقاط ضوال الابل ، وفي جواز التسعير الجبري ، ومنع شهادة الاقارب لبعضهم ، وكان رائدهم في ذلك وغيره اعمال روح النص وما يهدف اليه من تحقيق الاصلاح ، وتقديم أرجح المصلحتين وأخف الضررين .

---

(1) وفي رواية لأتمم حسن الاخلاق انظر الموطأ بشرح الزرقاني جـ 5 ص 251 .
(2) صحيح البخاري جـ 7 ص 16 .
(3) الموافقات جـ 1 ص 78 .



الباب الثاني

الحكم الشرعي والدليل العقلي

الفصل الأول

العقل والايمان بالغيب

الفصل الثاني

العقل والتشريع بين المثبتين للتحسين العقلي والنافين له

الفصل الثالث

العقل والتشريع بين مدرستي الرأي والحديث



الفصل الأول

العقل والإيمان بالغيب

العقل جوهر الإنسان الذي به شرف ، ونور البصيرة الذي به أدرك الوجود ، فهو أداة الإيمان وطريق المعرفة ووسيلة التمييز بين الضار والنافع، والناس يتفاوتون في أقدارهم على قدر عقولهم ، فأفضلهم نصيباً في الآخرة أكثرهم عقلاً لفهم ماجاء عن الله ، وكذلك كسب الدنيا أيضاً لاينال إلا بدراية وفكر ، فمن أتيحت له فيه رجاحة كان في مضمار الخير والنعيم أسبق ، ولذلك كان أولو النهي والأحلام هم السادة والقادة ، وأصحاب الفضل على الناس، يجنبونهم المهالك، ويرشدونهم الى الخير .

العقل نوعان :

إلا أن العقل نوعان : عقل مجرد مستقل ، وعقل مستنير مسترشد ، فالعقل المجرد ذاتي التفكير ، مستقل في إصدار أحكامه ، لادليل له على صدق فروضه إلا ما كان صادراً منه ، ولا حجة له في قضاياه إلا مقاييسه ، ولا سند له في براهينه إلا ذاته ، فهو الدعوى والحجة ، وهو الحَكَم والخصم ، وهو انطلاق بلا نهاية ، وتحليق بلا حدود ، وما توصل الى قضية إلا لينبعث منها الى أخرى غيرها ، وأورد على اللاحقة ما أورده على السابقة . وهكذا يسير في متاهات من السفسطة والجدل ، ترجع على بعضها في النهاية بالهدم والإبطال ، وتتردد بين الشك واليقين ، فينقلب استقلاله إلى ضلال .

عجز العقل المجرد :

واذا كان هذا النوع من التفكير العقلي المستقل قد كتب له النجاح في العلوم الطبيعية والرياضية ، أو ما هو أشمل من ذلك في عالم المادة والحس ، بتقعيد

القواعد وسن الفوانين ، في الطب والهندسة والعلوم الكونية ، إلا أنه مُني بخيبة أمل كبيرة عندما ارتاد عالم الغيبيات ، وطمع فيما وراء المادة ، ليزن أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة والصفات الإلهية ، وكل ما هو خارج عن عالم الشهادة ، فكان طمعه في محال ، وكانت رحلته جهداً ضائعاً ، لم تسجل سوى انحرافات ، ونكسات ، وتناقضات ، ارتد البصر بعدها خاسئاً وهو حسير .

وأوضح الأمثلة على ذلك فيلسوف اليونان (أرسطو) الذي يعتبره بعض المؤرخين أكبر عقلية فلسفية في التاريخ ، فلقد كان من أشهر الذين انهار تفكيرهم في عالم الغيب ، وسجل عجزه دليلاً واضحاً على أن عالم الغيب أبعد من أن يحلق فيه العقل البشري بجناحيه القصيرين ، وكان من جراء ذلك أن تخلى تلامذته من بعده وهم من كبار الفلاسفة أيضاً ، عن آرائه في إقامة عالم ما وراء المادة على العقليات المجردة ، بعد أن وجدوا أنفسهم عاجزين عن تدعيم مذهب أستاذهم ، وعن رد التناقضات الواردة عليهم . يقول (سنتيلا) بعد أن ذكر الإعتراضات على مذهب أرسطو : « إن ذلك حمل التلامذة بعد موته على الإياس من الإلهيات ، والتفرغ في علم الطبيعة وعلم الأخلاق[1] .

وهكذا لم يأمن العقل المجرد ، ليس عند أرسطو فحسب ، ولكن عند معظم فلاسفة اليونان ـ من الوقوع في الخطأ عندما بحث موضوعات ما وراء الطبيعة ، كالله والنفس والعالم ، وأفضى بهم الى آراءٍ متناقضة ونتائج متعارضة ، مترددة بين الشك واليقين ، والنفي والإثبات[2] ، وكانت خاتمة مطافهم العجز والحيرة ، وكثير منهم أغمد السلاح ورضي من الغنيمة بالإياب ، ومن وصل منهم إلى نوع من المعرفة ، فقد استعمل وسائل للكشف والإلهام أخرى ، غير مقتصر على مستقلات عقله بمفردها . فقد كان منهم من لجأ الى الزهد والتصوف ، وركن إلى التفويض والتسليم ، مستعيناً بقبسات من النبوة والإلهامات من الوحي في الكتب السماوية السابقة .

(1) الدكتور عبد الحليم محمود في المنقذ من الضلال للامام الغزالي ص 55 .
(2) الاسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود ص 42 .

ومممن كان له تأثر بالأديان السابقة فيما يخص الغيب والإعتراف بوجود الله عن طريق التأمل « سقراط » و « تاليس » الملطي من فلاسفة اليونان . فقد اعترف سقراط أن للكون مبدعاً لاتدرك صفاته العقول ، ولايقدر العقل البشري أن يدرك اسمه ، ولا وصفه فضلاً عن ذاته ، لأن الحقائق كلها من عنده . فقد نقل الشهرستاني قوله : (اذا رجعنا الى حقيقة الوصف والقول في ذات الله ، وجدنا المنطق والعقل قاصراً عن إجتناء وصفه ، وتحققه وتسميته وإدراكه ، لأن الحقائق كلها من تلقائه ، فهو المدرِك حقاً ، والواصف حقاً لكل شيء وصفاً ، والمسمي لكل موجود اسماً ، فكيف يقدر المسمّى أن يسميه اسماً ، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً ، فيرجع ويصفه من جهة آثاره وأفعاله) .

وهذا ما انتهى اليه أيضاً فيلسوف اليونان تاليس الملطي قبل سقراط حين قال : (ان للعالم مبدعاً لاتدرك صفته العقول من جهة جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لايعرف إسمه ، فضلاً عن هويته ، إلا من نحو فاعليته وابداعه وتكوينه الأشياء)[2] .

فكل ما وصل اليه العقل البشري من معرفة في عالم الغيب هو مستمد في حقيقته مما ارتكز في العقل من تأثرات بالأديان السماوية ، وان لم يؤمن بها . يؤيد هذا ما ذكره الشهرستاني عقب الكلام على مذهب (تاليس) السابق حين يقول عنه (ورأيه أن الماء هو العنصر الأول للمركبات ثم أنشأ المبدع الأول الأجسام والأجرام السماوية والأرضية) . يقول الشهرستاني : (ورأيه هذا موافق لما في التوراة)[3] . وبعد أن ذكر نص التوراة الموافق . قال : (وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية)[4] .

---

(1) الملل والنحل جـ 2 ص 185 ، وانظر اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم جـ 2 ص 261 .

(2) الملل والنحل جـ 2 ص 159 .

(3) وهو أيضاً موافق لما في القرآن والسنة. قال تعالى : من سورة هود: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ وفي صحيح البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء الحديث جـ 4 ص 129 .

(4) انظر الملل والنحل جـ 2 ص 161 .

ونظير هذا ما يقرره الفيلسوف الأمريكي (وليم جمس) حين يدلل في أسلوب عصري على أن العالم ليس مادة فقط ، وإنما تسيره قوى خفية لا ترى حيث يقول : (توجد أشياء لا يمكن رؤيتها رؤية مباشرة كالإكترونات والبروتونات . إن معرفتنا لها مستنتجة من آثارها . . إننا نرى ما تعمله الذرة فقط . . أما طبيعتها وأين هي فليست لنا طريقة لمعرفتها . إن علم الطبيعة يعامل الذرّة على أنها رمز أكثر منها جوهر محدّد[1] .

وواضح أن الإستدلال على معرفة الخالق بهذه الكيفية ليس من موقع الاستدلال بالعقل المجرد ، الذي لا يقف غروره عند حد ، ولا يكاد يصل الى اليقين في شيء ـ كما سترى فيما يقرره الإمام الغزالي ـ وإنما عن طريق العقل مع التأمل والوجدان .

ولذا فإن من ضلّ من العقلاء والحكماء ، فمرده أنه أراد اليقين من ذات عقله بالسفسطة والجدل ، دون أن يرجع الى نفسه فيقنعها بالتسليم والوقوف عند حد ، وهيهات أن يجد اليقين طريقه الى العقول ، والطمأنينة سبيلها الى النفوس ، اذا لم يصحبها أنواع من التأملات ، وهدىً من رسالات السماء ، فإن الوحي هو الذي يشد العقل في مساره الصحيح ، ويعصمه من الانحراف والزلل .

والعقل الذي استهدى بالرسالة ، واستعصم بالوحي ، هو العقل المسترشد المستنير ، فهو عقل استنار بنور الحق ، واهتدى بهدي الإيمان ، ونظر في ملكوت الله فعرف الله ، ثم عصمته تلك المعرفة من الوقوع في الزلل .

تجربة من واقع الفلسفة الاسلامية

اتجه بعض فلاسفة المسلمين في بادىء الأمر نحو العقل ، وظنوا أن ما وصل اليه فلاسفة اليونان من ادراك لبعض قضايا الكون ، انما كان عن طريقه وحده ، فاعتمدوا على عقولهم في عالم ما وراء الطبيعة ، وبحثوا في الالهيات والبعث والرّوح ، والملائكة والنبوة وحدوث العالم ، وغيرها من المباحث التي يحار فيها

---

(1) نقله الدكتور عبد الكريم الخطيب في القضاء والقدر عن وليم جيمس لمحمود زيدان .

العقل ، الا أنه سرعان ما تكشف لهم ان استقلال العقل في ذلك يؤدي الى نتائج خاطئة لا تستقيم مع قانون العقل نفسه.

وأقرب الشواهد على ذلك ما وقع فيه أصحاب الفرق الكلامية ، ممن اتجهوا الى الجدل والفلسفة ، من اضطراب وتشعيب لمسائل العقيدة ، جعلها أبعد ما تكون عن نبع الاسلام الصافي ، وكثير منهم سجل على نفسه العجز والندم في نهاية المطاف ، كامام الحرمين والغزالي والرازي . يقول امام الحرمين : (لقد خضت البحر الخضم ، وتركت أهل الاسلام وعلومهم ، وخضت في الذي نهوْني عنه ، والآن ان لم يتداركني ربي برحمته فالويل لفلان ، وها أنا أموت على عقيدة أمي)[1] .

وكان ذلك بسبب التمادي في الترف العقلي ، دون الوقوف عند نصوص الشرع الواضحة . ولنضرب لذلك مثلاً بالطريقة التي استدل بها أهل الكلام على حدوث العالم ، وما أدت اليه من محاذير ومتناقضات ألزمت المستدل بما لم يلتزمه ، لا لأنه مقتنع بكل ما أدى اليه الدليل ، وانما ليضطرد له الدليل أمام الخصم .

فقد بنوا هذا الدليل على عدة مقدمات ، وهي اثبات الأعراض بكونها موجودة ، وكون الأعراض حادثة لظهورها بعد خفائها ، وكونها ملازمة للأجسام لا تنفك عنها ، وان ما لا يخلو عن الأعراض التي هذا وصفها فهو حادث . وكل ما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث .

فهذا طريق في الاستدلال علم قطعا ان النبي ﷺ لم يسلكه ولم يدعُ الناس به ، ولذلك فان من اعتمد من الجدليين على هذا الدليل في حدوث العالم وجد نفسه ، كما يقول ابن تيمية[2] واقعاً في احد محذورين ، اما أن يصل به الأمر الى الشك في حدوث العالم بدل اليقين ، لتكافؤ الأدلة في نظره ، أو التناقض ، لترجيح هذا تارة وذاك تارة أخرى ، واما أن يلتزم أموراً فاسدة خوفاً من أن يرد النقض على دليله ، وهو ما اضطر المعتزلة الى نفي الصفات ، لأن مبنى الدليل السابق في حدوث الأشياء هو قيام الصفات بها ، فلزم عندهم تجريد الباري من الصفات حتى يسلم

---

(1) انظر الفتوى الحموية لابن تيمية ص 8 .

(2) انظر درء تعارض العقل والنقل ص 38 وما بعدها .

الدليل . يقول ابن تيمية[1] : (ان هذه طريقة في الاستدلال باطلة ، وان مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقاً ، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له ، اما ان يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة ، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهم ، واما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل) . وذكر كثيراً من الفرق التي التزمت من أجلها محاذير ثم قال : (والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها . نفي صفات الرب مطلقاً ، أو نفي بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء ، هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به . . ولهذا التزموا القول بخلق القرآن ، وانكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على عرشه ، الى أمثال ذلك .

تنبه فلاسفة المسلمين :

ومن هنا تنبه كثير من فلاسفة المسلمين الى ان هناك أموراً لا تدركها العقول ، وأنه لا بد من الوقوف فيها عند قانون الشرع ، يقول ابن تيمية : « ان الأساطين من فحول العلماء معترفون بأن العقل لا سبيل له الى اليقين في عامة المطالب الالهية ، فاذا كانَ هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه »[2].

ويقول ابن خلدون[3] : (وقد تنبه الى ذلك زعيم الفلاسفة أبو علي ابن سينا ، فقال في كتاب المبدأ والمعاد « واما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان ، وقد بسطته الشريعة الحقة المحمدية ، فلينظر فيها وليرجع في احواله اليها ») .

وينبه الفارابي في لحظة من اللحظات وهو بصدد البحث في أسرار العالم

---

(1) انظر المرجع السابق ، وقد خصص ابن تيمية كتابه هذا للردّ على دعوى الرازي ومن وافقه في قولهم بتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي ، حيث يقول في مقدمته : أما كتابنا هذا فهو في بيان انتفاء المعارض العقلي وابطال قول من زعم بتقديم الادلة العقلية مطلقاً .

(2) الفتوى الحموية ص 21 .

(3) مقدمة ابن خلدون ص 519 .

العلوي الى خطأ التفكير المادي البحث فيما يتعلق بالخالق ، مبيناً أن طريق العقل المجرد في ذلك طريق ملتو غير مأمون ، ليرشد الى سلوك سبيل الايمان والتفويض.

يقول (ولما كان الباري أكمل الموجودات فان معرفتنا به أكمل معرفة ، ولكننا ونحن أمامه كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا)[1].

موقف الغزالي :

يصور لنا أبو حامد الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) كيف أن الاعتماد على العقل المجرد يجعل الانسان في عالم من الشك حيران ، لا يستطيع أن يقطع في الوجود بشيء على اليقين ، ويسترسل في ذلك حتى إنه لا يرى هذا خاصاً بالأمور الغيبية فقط ، بل انه ينسحب على المحسوسات المشاهدة أيضاً ، ويبرهن على ذلك بأمور عقلية لا يستطيع العقل ذاته أن يدفعها ، ليتوصل بذلك الى أن اليقين في الأشياء، والطمأنينة لا تأتي عن طريق العقل بمفرده ، وانما بالعقل المستنير بنور الحق المهتدي بهدى الايمان.

يقول الامام وهو يروي رحلته من عالم الشك والفلسفة الى عالم اليقين : (فظهر لي ـ أي بعد أن بحث عن العلم اليقيني لحقائق الأشياء ـ أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب . . حتى لو تحدّى بالتشكيك فيه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورّث ذلك شكاً ولا انكاراً . . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ليس بعلم يقيني ، وفتشت علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة الا في الحسيات والضروريات) ، ولكنه سرعان ما بدأ يتشكك في المحسات والضروريات أيضاً . فقال (ان الثقة بالحواس ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة ، بل على التدريج ، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه اكبر من الأرض ، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً).

ثم ينتقل الغزالي من التشكيك في مدركات الحواس الى التشكيك في

---

(1) المدينة الفاضلة ص 13 .

المعقولات قياساً عليها بالأولى . ويقول (بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات ، وقد كنت واثقاً بها فجاء العقـل فكذبهـا ، ولولا حـاكم العقل لكنت مستمراً على تصديقها ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته ، أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا شك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها . ألا يمكن أن تـطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ، ولعل تلك الحالة هي الموت . قال رسول اللّه ﷺ : «الناس نيام فاذا ماتوا انتهوا)[1].

ثم يقول الغزالي : ان الحال استمر به على السفسطة قرابة شهـرين ، لعدم الوثوق في شيء من العقليات ، الى أن شفاه الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمر ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه اللّه تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردَّة فقد ضيّق رحمة اللّه الواسعة)[2].

ومن هذا المنطلق ألَّف الامام الغزالي كتـابه تهـافت الفلاسفـة ، وهدم فيـه بالبراهين العقلية ما بنوه بعقولهم في عالم ما وراء الطبيعة ، وفنَّد ذلك بأدلة غاية في القوة ، وركَّز على نقض آرائهم في استقلال العقل بعالم ما وراء الطبيعة ، كما ركز ابن تيمية في كتابه السابق على قولهم بتقديم الدليل العقلي على الدليل السمعـي . يقول الغزالي في أول الكتاب : فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم

---

(1) قال العجلوني في كشف الخفاء جـ 2 ص 432 وهو من كلام علي بن ابي طالب قال وعزاه الشعراني في الطبقات لسهل التستري .

(2) انظر المنقذ من الضلال ص 73 وما بعدها .

وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته)[1]

غرور العقل :

ما يظن خلاف ما تقدم من اهتداء العقل بنفسه الى ما يصلحه ، وقدرته على الاحاطة بالأشياء ادراكاً ، واعراضه عما لا يقع تحت تصوره منها انكاراً واستكباراً ، مستقلاً في ذلك عن الشريعة ، فهو خداع وزيف وغرور وطيش ، أشبه بقول من يعيش في غابة، وكان أقصى ما وصل اليه من وسائل الركوب عربات الخيول ، فهو يقول : لا توجد في الدنيا وسيلة للركوب أسرع ولا أمتع من عربتي هذه ، فغروره ، وجهله بالقطار والسيارة والطيارة وغيرها جعله ينكر وجودها ، وذلك أوقعه في خطأ الاعتقاد.

فكذلك الخطأ الذي وقع فيه أهل العقول من فلاسفة وغيرهم في باب العقيدة سببه اغترارهم بالعقل حيث طلبوا للّه تصوراً ، ولذاته تحديداً وتفصيلاً ، فلم يكتفوا بالعلم بوجود الله ، بل طلبوا العلم بذات الله . قال ابن عربي في رسالته التي بعث بها الى الفخر الرازي ناصحاً (ان العلم بالله خلاف العلم بوجود الله فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب، لا من حيث الاثبات)[2].

وعلى ذلك فان مدركات العقول في الأمور الغيبية لا تكون صواباً دائماً ، حتى يكف العقل عن مطلب التصور الحسي في كثير من مباحثها ، التي يظهر عجزه فيها واضحاً.

مصداق ذلك أن الأمور المحسوسة لدينا ـ فضلاً عن المعقولات ـ اذا تناهت في الكثرة ، أو تضاءلت في القلة ، قد يتعقلها العقل ، فيرصدها بالأرقام والنسب والأبعاد ، ولكنه لا يقدر على مجاراتها بالحواس ، فهو يصدِّق ويقطع مثلاًبنمو الحيوان والنبات ، وأن الشعر والصوف والظفر في الحيوان يتحرك ، وأن الظل غير ساكن ، لأنه يشاهد ذلك بعد حصوله ولكنه لا يقدر على ملاحقة هذا النمو بتصوره

---

(1) انظر تهافت الفلاسفة تحقيق د . سليمان دنيا ص 75 ، ويقول في المنقذ ص 101 ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت .

(2) انظر رسالة ابن عربي الى الفخر الرازي ص 58 طبع السلفية .

في حينه ، فلا يقف عليه الا من خلال دليله ، كما قال تعالى : ﴿ **ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً**﴾[1] .

لأن دقة الحركة في هذه الأشياء تفوق طاقة مدركاته ، فان النمو والحركة موزعتان فيها توزيعاً متناهياً في الصغر والضآلة، بحيث تتخلل جميع جزئيات الوقت وتمتزج فيها ، فلا تخلو لحظة ما من نسبة معينة لتلك الحركة ، وهو ما لا يقدر الحسّ على رصده ومتابعته ، فتراه ينظر الى الظل يحسبه ساكناً ، وبعد حين يكذب نفسه ، وكذلك الجبال يحسبها جامدة وهي تمرّ مرَّ السحاب . قال تعالى : ﴿ **وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرُّ مرَّ السحاب**﴾[2] .

واذا لم يطق العقل تصوراً لحقائق هذه الأشياء وهي محسوسة ، فكيف يطيق تصوراً لما كان من نوعها من المعقولات . بل كيف يتجرأ أن يزن أمور الغيب والآخرة ويخضع ذات الله وصفاته لتصوراته دون أن يقف فيها ، بعد ما شاهد من عجزه موقف الشرع أمراً ونهياً.

ومن هنا لم يكن التفكير في ذات الله من الايمان في شيء ، بل ورد النهي عنه في الحديث . قال ﷺ : « تفكروا في الخلق ولا تفكّروا في الخالق»[3] .

لأن الحس العاجز عن ادراك بعض المخلوقات على ما هي عليه يكون على ادراك الخالق أعجز ، ولأن الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصورّه ، وتصور حقيقة الخالق غير ممكن . فالفكر فيه غير ممكن ، واذا وردت خواطر من ذلك على النفس فليدفعها المؤمن بما علّم النبي ﷺ به أصحابه ، فقد ورد أن أناساً جاءوا الى النبي ﷺ فقالوا : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به قال : « من وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله[4]»، وفي رواية لأبي داود: «اذا وجدت شيئاً من ذلك

---

(1) الفرقان آية 45 .

(2) النمل آية 90 .

(3) الحديث مذكور في الجامع الصغير بالفاظ مختلفة قال رواه الطبراني وابن عدي والبيهقي في شعب الايمان وابن نعيم في الحلية عن ابن عباس .

(4) رواه مسلم جـ 1 ص 83 طـ صبيح .

فقل : هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم[1] » .

وفي البخاري أن النبي ﷺ قال معاتباً لما أكثر الناس من السؤال : (لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله)[2] .

وجود الشيء لايتوقف على تصوّره :

وقضية عدم توقف وجود الشيء على تصوره قضية لا تحتاج الى تدليل ، لأن الصنعة لا تدرك صانعها، فكيف نسأل الكرسي عن النجار، أو السرير عن الحداد، إن ذلك من عبث القول . أما أن وجودهما يدل على وجود الصانع ، فذلك من بدهيات العقول ، وإلّا لما وجد المصنوع ، وفي المثل الذي ضربه الله عزّ وجل لنفسه في قوله تعالى : ﴿ **الله نور السموات والأرض** ﴾[3] الآية . لفت للعقول بأنه سبحانه لايدرك ولا يرى ، فقد أعطى العلم الحديث بعداً جديداً لمدلول الآية الكريمة ، فالعلم يقول : ان النور لايرى في ذاته ، وإنما يرى بواسطة الأشياء إذا انعكس عليها أو تخللته ، كأن ينعكس على الأجسام ، أو يتخلله غبار أو ماء .

ولذلك فإن الإنسان كلما ابتعد في الفضاء عن الأجرام ، وانعدم ما يتخلل الهواء من أجسام ، أطبقت عليه الظلمة ، مع أنه ربما كان أقرب إلى الشمس مصدر النور .

بعد معرفة هذه الحقائق كان الواجب أن تزداد العقول إيماناً بالله ، واستيقاناً بقدرته ، وتسليماً بالوقوف عند حدوده ، فكما أن النور الذي ضرب الله به المثل لنفسه سبحانه لايرى في ذاته ، وإنما فيما ينعكس عليه ، فكذلك الأمر إليه سبحانه لايرى في ذاته ، وإنما في عجائب مصنوعاته .

ولكن الإنسان مفتون بعقله ، مغرور بقدرته ، حتى وصل الأمر بأحد روّاد

---

(1) أبو داود في كتاب الأدب ، وقد جاء في بعض طرقه أن ناساً جاؤا الى النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله نجد في انفسنا الشيء نعظم أن نتكلم به ما نحب ان لنا وانا تكلمنا به . قال أوقد وجدتموه ، قالوا : نعم . قال : ذلك صريح الايمان . انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود جـ 14 ص 14 .

(2) صحيح البخاري كتاب الاعتصام جـ 9 ص 119 .

(3) النور أية 35 .

الفضاء أنه تحدّى الباري عزّ وجلّ ليريه ذاته إن كان موجوداً . فياله من سخف وجهل .

وقد حذر ابن خلدون من مثل هذا وصوّر ما يمكن أن يقع فيه العقل البشري من افتتان بقدراته إذا تجاوزت الأمور مدركاته ، فقدم نصيحة مطولة قال فيها : (ولا تفتتن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف عند تفصيل الوجود كله، وسفّه رأيك في ذلك واعلم أن الوجود عند كل مدرك ينحصر في مداركه لايعدوها ، والأمر في حقيقته بخلاف ذلك . . ألم تر الأصمّ ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات ، وكذلك الأعمى يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم الى ذلك من تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به ، ولكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الأصناف ، لا بمقتضى نظرهم وطبيعة ادراكهم ، ولو سئل الحيوان الأعجم لوجدناه منكراً للمعقولات ، وساقطة لديه بالكلية ، فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا ، لأن ادراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق الناس . . . . فاتّهم ادراكك ومدركاتك في الحصر ، واتبع ما أمرك به الشارع من اعتقادك وعملك فهو احرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك ، لأنه من طور فوق طور ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك . . واذا تبين ذلك فلعلّ الأسباب اذا تجاوزت في الإرتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة ، فيظلّ العقل في بيداء من الأوهام ويحار وينقطع ، فإن التوحيد هو العجز عن ادراك الأسباب . . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصدّيقين العجز عن الادراك ادراك)[1] .

ومن هنا كان احتياج الإنسان الى الشريعة والرسالة احتياجاً لايضاهيه احتياج ، لأنه قد يصرف أمور دنياه بمهارة وكياسة ، ولكنه في أمور الدين والآخرة أعجز ، والمحذور في ذلك كله أن يسلّم الى العقل زمام أمره فيترك دون حماية وهداية تجنبه المتناقضات والأخطاء .

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 459 .

الشرع لا ينقص من قدر العقل :

إلّا أن ما سبق من القول بقصور العقل عن تصور بعض المدركات أحياناً ، وما وقع فيه من أخطاء ومتناقضات أحياناً أخرى ، وأن ذلك يحتّم على العقل الوقوف عند حد معين يتركه للشرع يحكم فيه بمقتضى علم الله الذي لا يعزب عنه شيء ـ ما تقدم من ذلك كله لايعني أن الشرع يحكم على العقل قبضته ويحبسه رهين نصوص جامدة ، منتزعاً منه كل حرّية في التفكير ، فإن ما تقدم ليس بمنقص من معايير العقل وموازينه ، ولا بقادح في مدركاته وقضاياه ، بل هي صحيحة في نظر الشرع ، وموازينه سليمة في ملة الإسلام ، وإنما فقط بشرط أن لا ينحرف العقل عن الشرع ويشد ، فالشرع بالنسبة للعقل ضابط الأمان الذي يجنّبه مخاطر الغرور وتنكب الطريق . فالعقل صحيح والشرع صحيح ، والعقل تابع والشرع متبوع . قال ابن خلدون بعد أن ذكر أن العقل لابدّ له من الشرع (وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لاكذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة وحقيقة الصفات الإلهية ، وكل ماوراء طوره فإن ذلك طمع في محال)[1] .

والبرهان القاطع على أن الشريعة الإسلامية لا تصادم حرية العقل في التفكير أمران :

الأول ـ أن الدعوة الإسلامية في حد ذاتها قامت على دعوة حرّة في التفكير ، وعلى براهين من العقل واضحة ، وحجج من الفكر نيّرة ، وأكبر الشواهد على ذلك أن آيات القرآن الكثيرة التي تدعو الناس إلى الإيمان بالله ، تعتمد اعتماداً أساسياً على محاجة العقول وقرعها بالبرهان ، ودعوتها الى التفكير والإعتبار . قال تعالى : **﴿ قل أنظروا ﴾**[2] **﴿ قل هاتوا برهانكم ﴾**[3] . **﴿ أفلم ينظروا ﴾**[4] . **﴿ أفلم**

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 460 .
(2) يونس آية101 .
(3) النمل آية66 .
(4) ق آية 6 .

يسيروا ﴾ [1] . **﴿ لقوم يعقلون ﴾**[2] . **﴿ لقوم يتفكرون ﴾**[3] . **﴿ أفلا يتدبرون . ﴾**[4] .

والقرآن مليء بمثل هذه الإثارات العقلية ، حتى أنه ليشعرك وهو يعرض عقيدته على الفكر الإنساني بأنه يخاطب العقل دون سواه . قال تعالى : **﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾**[5] . **﴿ أفحسبتم إنما خلقنا عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ﴾**[6] . **﴿ إرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ﴾**[7] . **﴿ لو كان فيهما آلهة الاّ اللّه لفسدتا﴾**[8] . **﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾**[9] . **﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ﴾**[10] .

بل سلك أحياناً مسلكاً دعا فيه خصوم العقيدة الى أن يقوموا متفرغين للنظر ، مستخلصين أنفسهم له فرادى وجماعات ، وأن يفكروا تفكيراً موضوعياً مجرداً عن أي تأثير أو ميل ، ولهم بعد ذلك أن يلتزموا بنتيجة ما وصلوا إليه . قال تعالى : **﴿ قل إنما أعظمكم بواحدة أن تقوموا للّه مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنّة ﴾**[11] .

الأمر الثاني : لمعرفة ما إذا كان أي قانون في الدنيا أو أي تشريع من شرائع السماء يحترم العقل ويتفق معه ، أويهمله ويصادمه ، فإنه يجب النظر في نصوص ذلك التشريع عندما يتحدث عن العقل هل هو حديث الإشادة والتكريم ، والإعتداد

---

(1) غافر آية81 .
(2) البقرة آية163 .
(3) يونس آية24 .
(4) محمد آية25 .
(5) الطور آية33 .
(6) المؤمنون آية116 .
(7) يوسف آية39 .
(8) الأنبياء آية22 .
(9) فصلت آية52 .
(10) ق آية37 .
(11) سبأ آية46 .

والتنزيه ، أو هو حديث الإهمال والتحقير ، فإن كان الثاني فتلك شهادة على أن دور العقل في ذلك التشريع ضيق ، وصلاحيته ملغاة . أما إذا كان العقل في نصـوص الشريعة هو بيت القصيد ، وقطب الرحى ، ومناط التكليف ، وعليه تدور الأحكام ، فتلك شهادة على أن هذه الشريعة تحترم العقل وتكبره .

أما كون شريعة الإسلام تكبر العقل فبحسبها أن رسولها لم يقدّم حجة على صدق رسالته إلّا كان طريقُها العقلَ والبيان ، وأساسها النظر والتفكير ، ولذلك كانت معجزته الكبرى قرآناً يتلى فكانت محلّاً للتدبر والنظر ، ولم تكن شيئاً من خوارق العادات الحسّية التي تخضع لها الأعناق وتذل لها الرقاب صاغرة ، ولو لم تعقلها . ولا يقال إن ذلك غير وارد في شريعتنا ، فقد طلبه القوم ، وتمنّوا من الله أن ينزل عليهم كسفا من السماء أو يأتيهم بآية، وفي مقدور الباري أن يفعل بهم ذلك ، ﴿إنْ نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ﴾[1] ولكن جلّ ثناؤه لم يفعل بهم ذلك ؛ ليجعل للعقل لا للقهر السلطان الأقوى ، وألزمهم بما هو مفحم لعقولهم بطريق الإقناع ، دون ما هو مكره لها عن طريق الإخضاع ، وكان في ذلك رحمة بالعقول من أن تحجز عن النظر الموصل للإيمان ، وتحرم من الفكر الذي هو متعة الأفهام ، ولو أجيب القوم إلى طلبهم لامتنعت هذه الرحمة ، ولحلّ محلَها القهر والغلبة . قال تعالى مبيناً ذلك : ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ﴾[2] .

وقد أخبر النبي ﷺ عن هـذا أيضاً فيمـا رواه البخاري . قـال ، قال رسـول الله ﷺ : « ما من الأنبياء نبيٌّ إلا أعطى مامثله آمن عليه البشر ، وكان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله اليّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يـوم القيامة »[3] .

فالحديث بيّن أن جميع الأنبياء كانت آية صدقهم القهر المادّي وهو إما أن يسلم القوم وإما أن يمسَّهم العذاب . أما آية صدق محمد ﷺ فهي المنهج العقلي الحرّ

---

(1) الشعراء آية3 .

(2) العنكبوت آية50 .

(3) صحيح البخاري جـ 6 ص 224 .

الذي لم يكن معه قهر مادي ، ولا إكراه حسّي ، وطريق الإيمان هو اقناع العقول بالوحي ، وما كان طريقه الإقناع كان أكثر أتباعاً ، ولذا جاء الحديث « أكثرهم تابعاً يوم القيامة » ، لأن الإقناع بالحجة باقٍ ما بقيت العقول ، والإكراه بالظواهر المادية أو الإقناع بالخوارق الحسّية خاص بمن شاهده ، فأثره مقتصر على من ناله شيء منه . وسيأتي للكلام عن العقل وموقفه من النقل مزيد بيان عند الكلام عن الفصل الخاص بعدم معارضة العقل للنقل .

الفصل الثاني
العقل والتشريع بين المثبتين للتحسين العقلي والنافين له

اتفق جماعة المسلمين على أن الأحكام في الشريعة الاسلامية لها مصدر واحد هو الله سبحانه وتعالى . قال عز وجل : ﴿ان الحكم الاّ للّه﴾[1] . ومن قواعد الأصوليين المأخوذة من هذا النص وغيره قولهم : (لا حكم الاّ لله) فالعقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ، والمجتهد لا ينشىء حكماً من عنده ولا يسقطه ، بل إن النبي ﷺ ليس له ذلك الا من حيث إن الله أمر بطاعته ، وكذلك ولى الأمر من بعده ، ولذا فان طاعتهما مشروطة بطاعة الله .

يقول العضد الايجي : (والرسول والسيد انما وجبت طاعتهما بايجاب الله اياها)[2] .

وفي المستصفى للغزالي (لا حكم ولا أمر الاّ لله . أما النبي والسلطان والسيد والأب والزوج فاذا أمروا وأوجبوا ، لم يجب شيء بايجابهم ، بل بايجاب الله تعالى ، طاعتهم ، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الايجاب ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر)[3] .

واذا كان النبي ﷺ بمقامه الأسمى ، وعقله الأرجح ، والمجبول على مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات في كل أوقاته وجميع أحواله ، لم تكن له صفة التشريع الاّ بحبل من العصمة ، واستمداد من الوحي ، وأمر من الله بالطاعة . فهل لأحد من

---

(1) يوسف آية40 .

(2) شرح مختصر ابن الحاجب جـ 1 ص 221 .

(3) المستصفى جـ 1 ص 83 .

بعده أن يدعي لنفسه هذه الدعوى .

من ادعاها بعد ذلك لنفسه فهو كاذب أفاك .

مسألة التحسين والتقبيح العقليين :

لم يكن غرضي من التعرض لهذه القضية التي استوفيت بحثا في كتب علم الكلام وأصول الفقه ، أن أعيد ما كتب هناك بتفصيله وتطويله في الاستدلال والمناقشة لكل مذهّب ، ثم الانتصار لهذا أو ذاك ، لأن اعادة ما كتب دون أن يطبع بطابع جديد ، لا تفيد القارىء الذي يجد أفضل منه في كتب الأصول ، وأمهات الفكر الاسلامي ، بعبارة أقوى ، واستيعاب أشمل ، لذلك سوف أخالف ما عهد في دراسة هذه المسألة ، فأعرض قليلا للخلاف ، وأتعرض كثيرا للوفاق ، وسأقيس النزاع بالنتيجة العملية التي يتركها الخلاف ، لا بحجم الألفاظ التي استعملت في النزاع ، طمعا في جمع الكلمة وتقريب الشّقة ، وهذا ما أراه في التحسين والتقبيح ، عند طبعه بطابع عملي تشريعي في الفقه الاسلامي ، وهو الذي يعنيني هنا ، والمفروض أن يعني أيضا كل من يتكلم عن هذه المسألة في علم الفقه ، وليس الطابع الجدلي الكلامي الذي هو أدخل في مسائل الكلام وهو ما فعلته معظم كتب أصول الفقه ، حيث جنحت بالبحث عن المنهج العملي التشريعي في هذه المسألة ، الى الجانب الكلامي الجدلي ولم تذكر مما هو عملي في البحث الا القليل .

ومن هنا ظهر بادي الرأي أن المذاهب في هذه المسألة على أطراف متناقضة ، والخلاف بينها مستحكم الفروع كما هو مستحكم الأصول ، وظهر للقارىء لأول وهلة أن المعتزلة يجعلون للعقل سلطانا في اثبات الأحكام ، لأن الحسن عندهم ما حسنه العقل ، والأشاعرة لا يرون للعقل مدخلاً في التشريع ، لأن الحسن عندهم ماحسّنه الشرع ، على حين أن حقيقة الأمر ليست كذلك بهذا الاطلاق .

تكييف المسألة من حيث دراستها :

اذا عرفنا أن المسلمين جميعا متفقون بعد ورود الشرع على أن الأحكام كلها لله ، وليس للعقل حكم بايجاب أو تحريم الاّ تبعا لحكم الله ، أمكننا ادراك أنه لا

يتحصل من الخلاف في هذه المسألة خلاف في فرع من فروع الفقه ، سوى مسألة أهل الفترة ، ومن لم تبلغهم الدعوة هل هم معاقبون ومثابون أو لا ؟[1] .

وبذلك كان ما يتعلق بالمسألة من الأمور الفقهية قليلاً جدّا لا يتناسب وحجم النزاع الذي أثير حولها في كتب أصول الفقه ، وكان الأولى أن تكون دراستها مفصلة بهذه الاستفاضة في علم الكلام وحده ، لأن معظم النزاع فيها بين المتخالفين متعلق بمسائل متصلة بالعقيدة ، لا بالفروع .

وقد ذكر الشاطبي في مقدمة كتابه الموافقات : انه من الأجدر أن يخلّص علم أصول الفقه من كثير من الأبحاث التي ليس لها ثمرة فقهية عملية ، لأن هذا الفن لم يضف الى الفقه الاّ لكونه مفيدا له ، فاذا لم يفده في شيء فليس بأصل فيه ، ويمثل لذلك بكثير من المباحث كمسألة ابتداء الوضع ، وهل الاباحة تكليف أو لا ، ومسألة أمر المعدوم وهل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أو لا ؟ ومسألة لا تكليف الاّ بفعل ، والخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير ، والمحرم المخير ، المبني على مسألتنا هذه ، الى غير ذلك . يقول الشاطبي : (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية ، أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونا في ذلك ، فوضعها في أصول الفقه عارية)[2] .

ويقول : (كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه ، الا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه ، كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب او ابطاله عارية أيضا . .)[3] .

وجلّ البحث في هذه المسألة ـ كما سبق ـ من متعلقات علم الاعتقاد ، وليس فيه من متعلقات علم أصول الفقه سوى ما أشرت اليه .

لهذا كله سوف أجعل البحث يدور حول التعرف على الخلاف بين الفريقين في المجال العملي فقط . وهل هو حقيقة له ثمرة عملية في التشريع ، أو مجرد مبارزات

---

(1) وقد خالف بعض من يعتنق التحسين العقلي أيضاً في وجوب تكليف الصبي العاقل قبل البلوغ .

(2) الموافقات جـ 1 ص 42 .

(3) المرجع السابق ص 44 .

لفظية ، لأظهار أي الأطراف أقوى حجة وألمح عارضة ، على حين أنهم في واقع الأمر يقولون بقول واحد في مناحي التشريع وأصول الأحكام .

أصول الأحكام :

اذا نظر الانسان الى أصول الاحكام في الشريعة الاسلامية وجد المسلمين باختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم يجمعون على أصول ثلاثة للاحكام ، لا ينازعون فيها وهي : الكتاب ، والسنة ، والاجماع[1] ، ولا يخالف من يعتنق التحسين والتقبيح العقليين من المعتزلة أو غيرهم ، في أن هذه المصادر الثلاثة في المرتبة الأولى من التشريع ، لا يصح الأخذ بغيرها قبل النظر فيها . أما عند عدم النص والاجماع فالجميع يعترفون بالاجتهاد وسيلة لادراك احكام الشرع .

والاجتهاد نوع من استخدام العقل في التشريع ، ولكنه استخدام منظم مضبوط بضوابط وقواعد ، اذا سار عليها المجتهد ، والتزم بها ، صار الحكم الصادر بمقتضاها حكما شرعيا ، وكان شرعيا لأن الشارع هو الذي أمر بالاجتهاد ودعا اليه . وعفا عن الخطأ فيه بعد بلوغ العذر ، أما الاجتهاد المخالف لشروطه والصادر عن غير قواعده ، فهو بدعة من العقل ، وهو محط الذم عند الجميع ، ولم يقل به أحد من المسلمين ، وعليه محمل النصوص الواردة في ذم الرأي من النبي ﷺ والصحابة ، وأئمة الاجتهاد .

وظيفة العقل عند جماعة المسلمين :

العقل لا يكون مشرعا بعد ورود الشرع ، وانما ينظر في الأصول المتلقاة عن الشارع فيجتهد من خلالها . هذا أمر لا خلاف فيه ، سواء من المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، أو من غيرهم ، لأن القائلين بالتحسين العقلي لا يجعلون للعقل بعد ورود الشرع أكثر من كونه الطريق الذي يهدي الى معرفة حكم الله ، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من جماعة المسلمين . واليك نصوصَ الاصوليين التي صرّحت بمذهب المعتزلة .

---

(1) أما القياس فكان أول من أنكره النظام ، وهو معتزلي يقول بالتحسين العقلي ، وكان المظنون فيمن يعتنق التحسين العقلي أن يتوسع فيه أكثر من غيره ! .

يقول صاحب مسلّم الثبوت وشارحه (لا حكم الا من الله ، والمعتزلة انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية)[1] .

وعبارة الزركش في البحر (وليس مرادهم أن الأوصاف مستقلة بالاحكام ، ولا أن العقل يوجب ويحرم ، وهذا هو الحق في تقرير مذهبهم وتلخيص النزاع ، وهو المفهوم من كلام الصيرفي ، وحاصل كلام الغزالي ، والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ، ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقوله)[2] .

وفي تنقيح الفصول للقرافي : (فالعقل عندهم ـ أي المعتزلة ـ أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفاسد وايجاب المصالح، لا لأن العقل هو الموجب والمحرم ، بل الموجب والمحرم هو الله)[3] .

وينبه القرافي مرة أخرى الى أن العقل عند المعتزلة وظيفته ادراك الحكم فقط ، وليس ايجابه . يقول بعد أن ذكر شيئا من الأحكام : (وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من ادراك العقل ، لا من حكمه ، والحاكم هو الله تعالى في الجميع)[4] .

وفي حاشية البناني عند قول صاحب جمع الجوامع : (وحكمت المعتزلة العقل) (التفعيل المراد به هنا النسبة وليس التصيير ، لأن المعتزلة لم يصيّروا العقل حاكما ، اذ باتفاق منا ومنهم أن الحاكم هو الله لا غير ، ونسبة العقل الى الحكم من حيث كونهه من مدركاته)[5] .

دلت هذه النقول على أن المعتزلة يقولون إن العقل بعد ورود الشرع ليس الاّ طريقا الى العلم ، ووسيلة الى معرفة الحكم ، والأشاعرة ، أو غيرهم من المسلمين لا ينازعون في أن العقل وظيفته هذه بعينها .

---

(1) جزء1 ص 25 .
(2) البحر المحيط للزركش مخطوط بدار الكتب جـ 1 ورقة رقم51 .
(3) جزء3 ص 90 .
(4) تنقيح الفصول ص91 .
(5) حاشية البناني جـ 1 ص 64 .

فاذا لم تكن المعرفة بالعقل فبماذا تتكون اذن ؟ هذا أمر لا يحتاج الى برهان ولا يتناطح فيه عنزان ، ولنستمع الى الشهرستاني وهو يصور لنا مذهب الأشاعرة أدق تصوير ، ويبين وظيفة العقل عندهم ولن نجدها تختلف عنها لدى المعتزلة . يقول في نهاية الاقدام : «وقد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال : المعارف كلها انما تحصل بالعقل ، لكنها تجب بالسمع ، وغرضه في هذه المسألة نفي الوجوب التكليفي بالعقل ، لا نفي الحصول العقلي عن العقل»[1] .

وقال في الملل : (قالوا ـ أي الأشاعرة ـ الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح ، ولا يقتضي ولا يوجب والسمع لا يعرّف بمعنى لا يوجب المعرفة ، بل يوجدها)[2] .

ويقول في موضع آخر : (فمعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب)[3] .

وفي شرح العضد (الحاكم عندنا الشرع دون العقل ، ولا نعني به أن العقل لا حكم له في شيء أصلاً ، بل انه لا يحكم بأن الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى)[4] .

واضح من هذا أيضا ان العقل عند الأشاعرة معرف للحكم وليس موجباً له ، وهو يتلاقى تماما مع قول الزركش السابق تصويراً لمذهب المعتزلة الذي يفيد ان المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام ، والموجب لها ، والعقل عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي . وموافق أيضاً لما سبق نقله عن مسلّم الثبوت ، وتنقيح الفصول ، وحاشية البناني .

على أن هذه الوظيفة للعقل في مجال العلم بالاحكام لم تكن قصرا على مذهب الأشاعرة ، أو المذاهب التي تقر استعمال الرأي والقياس عموما ، فان أهل

---

(1) نهاية الإقدام ص371 .
(2) الملل والنحل جـ 1ص 53 .
(3) المرجع السابق ص 133 .
(4) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ 1 ص 199 .

الظاهر الذين هم أكثر المذاهب الاسلامية التزاما بالأخذ بالمنقول ، لا ينازعون أيضا في أن العقول وظيفتها معرفة الأحكام وفهم الخطاب . يقول ابن حزم : (وأما نحن فلسنا نقول إن في العقل اباحة شيء ولا حظره ، وانما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب)[1] .

وقد أفرد ابن حزم في كتاب الأحكام باباً خاصاً للدفاع عن دور العقل في فهم الخطاب ، ورد في أثناء ذلك على من يدّعي أن المعرفة تحصل بالالهام ، أو بقول الامام ، أو بالتقليد ، أو أنه لا يعرف شيء إلا بالخبر[2] .

فالمذاهب الاسلامية اذا تتفق كلها بعد تبليغ المكلف بالشريعة على قضية واحدة وهي لا حكم الاّ لله ، وأن العقل وظيفته معرفة الحكم وليس ابتداع حكم مخترع ، والمعرفة التي يستخدمها العقل وصولا الى الحكم قدر مشترك بين المذاهب الاسلامية باختلافها ، وهي لا تعدو أن تكون الطريق الصحيح للاجتهاد المبني على الفهم ، والالمام بقواعد الشرع واللغة ، وحينئذ يكون عدم الالتزام بهذه القواعد واختراع العقل للأحكام على خلافها باطل ، لأنه يعني أن الشارع هو العقل ، والمسلمون جميعاً لا يقولون بذلك .

وقد ردّ الأصوليون على من زعم أن المعتزلة يقولون به ، ففي مسلّم الثبوت (لا حكم الاّ لله تعالى باجماع الأمة ، لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا ، وعند المعتزلة الحاكم العقل ، فان هذا ما لا يجرؤ عليه أحد من المسلمين)[3] .

وفي تيسير التحرير : (لا حكم للعقل ، إن الحكم الاّ لله ، غير أن العقل انما استقل بدرك بعض أحكامه ، ولذا قال المصنف على ما نقله الشارح : وهذا عين قول

---

(1) الأحكام لإبن حزم جـ 1 ص 54 .

(2) يعني بالقائلين بالإلهام المتصوفة ، وبالقائلين بقول الإمام الشيعة ، وبالمقلدين المتعصبين من المذهبيين ، ولعله يعني بأصحاب الخبر ما سوى الظاهرية من أهل الحديث ، ودعواه عليهم - بوقوفهم في المعرفة عند الخبر - عليه مردودة ، لأنه إذا صحت هذه الدعوى فليس أقرب إليها من المذهب الظاهري ، الذي ينكر القياس ، ويشنع على استعمال الرأي في استنباط الأحكام ، ليقف منها عند ظواهر النصوص . أنظر الأحكام جـ 1 ص 13 .

(3) جـ 1 ص 25 .

المعتزلة ، لا كما يحرفه بعضهم)[1] .

تحرير النزاع في مسألة الحسن والقبح العقليين :

للحسن والقبح تعريفات عديدة تختلف باختلاف المذاهب ، وباختلاف وجهات نظر المذهب الواحد ، في كون التعريف جامعا لكل أفراد المعرَّف أو غير جامع ، فمن زائد قيدا ومستبعد آخر ، ومن واضع عبارة بدل عبارة أخرى ، لأنها في نظره أجمع وأمنع ، الى غير ذلك مما لا تأثير له في محل النزاع ، فلا يعنيني ذكره .

والمعاني التي ذكرها الأصوليون للحسن والقبح من حيث هو ، ثلاثة ، وهي التي يتحدد من خلالها النزاع .

معانى الحسن والقبح

المعنى الاول ـ الحَسَن ما كان ملائماً للطبع محققاً لمصلحة النفس ، والقبيح ما كان منافراً للطبع مخالفاً لها ، فالمنظر الجميل والماء السلسبيل ، والاكل عند الجوع ، وانقاذ الغريق ، وحفظ النفس من المهالك ، كل ذلك حسن ، لأنه يلائم الطبع ، ويحقق مصلحة النفس ، والمنظر الكريه ، وتعذيب البريء ، والالقاء بالنفس الى التهلكة قبيح ، لأنه منافر للطبع .

والحسن والقبح بهذا المعنى أمر نسبي[2] يختلف باختلاف الأنظار والمشارب ، فالبيع بثمن مرتفع يرى فيه البائع صلاحاً له وموافقة لرغباته ، في حين يرى فيه المشتري مضرة ومخالفة لمصلحته ، وهكذا .

المعنى الثاني : الحسن ما كان صفة كمال ، والقبيح ما كان صفة نقص ، فالعلم والفضيلة والصدق صفات حُسن ، والكذب والظلم والجهل صفات قبح ، فيقال : العلم حسن والجهل قبيح . والحسن والقبح بهذا المعنى من المعاني الحقيقية التي يتفق عليها العقلاء .

---

(1) جـ 2 ص 151 .

(2) أنظر العضد على ابن الحاجب جـ 1 ص 199 .

المعنى الثالث : الحسن ما كـان متعلق المدح والثنـاء في الدنيـا ، والثواب والجزاء في الآخرة ، ويتحقق هذا في فعل الطاعات الشـرعية عمـوماً ، كـالصدق والصبر والصلاة والصدقة والشجاعة في الحق ، وانقاذ الغريق ومساندة المحتاج ، والقبيح ما كان متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة فيشمل المعاصي بأنواعها .

محل الاتفاق :

اذا عرف ذلك فانه لا خلاف بين الفقهاء ولا المتكلمين في أن العقل يدرك في الأشياء حسنا وقبحا بالمعنى الأول والثاني ، وأن ذلك الادراك لازم من لوازم التمييز التي هي أخص صفات العقل ، ولا يتوقف فيه على شرع، فالعقل يعرف بالضرورة أن هذا الفعل ملائم للنفس ، وذاك مخالف لها ، وأن هذه الصفـة خصلة كمال ، وتلك محل نقص ، كما يعرف أن هذا الفعل موضع ثناء ، وذلك مثار ذم في عادات الناس دون أحكام التكليف[1] ، ولا يختلف الأشعري مع غيره اذا وقف حكم العقل عند هذا القدر ، واقتصر ادراكه على مجرد حسن في الافعال وقبح ، دون أن يرتب عليها ثوابا أو عقابا من عند الشرع ، يقول صدر الشريعة : (إن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان : الأول كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً له ، والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان ، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثـواب آجلا ، وكـونه متعلق الـذم عاجـلا ، والعقاب آجـلا ، فالحسن والقبـح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقا . فأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه)[2] .

ويقول ابن الهمام مع شارحه : (ولا نزاع في دركه ـ أي العقل ـ الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص . . ولا نزاع أيضا في درك العقل اياهما للفعل ، بمعنى المدح والذم في مجاري العادات)[3] .

ويقول القرافي : (حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم : الطبع أو ينافره ، كانقاذ الغرقى ، واتهام الأبرياء ، وكونهما صفة كمال أو نقص نحو : العلم حسن ،

---

(1) أنظر نهاية الإقدام ص 379 .

(2) التلويح على التوضيح جـ 1 ص 172 .

(3) تيسير التحرير جـ 2 ص 152 .

والجهل قبيح ، أو كونه موجباً للمدح والذم الشرعيين ، والأولان عقليان اجماعا ، والثالث شرعي عندنا)[1] .

محل الاختلاف :

محل الخلاف هو المعنى الثالث لتفسير الحسن والقبح ، المتمثل في استقلال العقل بالتمييز بينَ الأعمال التي هي طاعة لله وعبادة من شأنه تعالى أن يثيب عليها ، وبين الأفعال التي هي معصية ومن شأنه أن يعاقب عليها .

على أن هذا المعنى الثالث لا ينازع فيه المعتزلة بعمومه ، بل في جزء منه فقط ، فان موقفهم يضعف ، ويعترف العقل عندهم بعجزه عن ادراك الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه في باب العبادات ، فليس للعقل أن يدرك عن طريق الحسن والقبح أن تصلّي المغرب ثلاث ركعات دون أن تصلي ركعة واحدة ، أو تصلّي الصبح ركعتين دون أربع ، أو لماذا أوجب الصيام في آخر يوم من رمضان ، وحرّم في أول يوم من شوال ، فلو انعكست الآية في الصلاة أو الصيام لم يجد العقل مرجّحا يحسن به هذا من ذاك ، ولهذا قالوا : لا تدرك الأمور التعبدية الاّ بالشرع ، وقسموا ادراك العقل للحسن والقبح الى ثلاث مراتب :

أ ـ ادراك في مرتبة الضرورة من غير توقف على نظر ، كادراك حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار .

ب ـ ادراك محتاج الى نظر وتأمل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع .

جـ ـ ادراك متوقف على أمر الشارع ونهيه ، كحسن الصلاة والحج على الوجه المشروع ، وحسن صوم آخر يوم من رمضان مع قبح صوم أول يوم من شوال .

يقول الغزالي : (ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة . فمنها ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن انقاذ الغرقى . . وقبح إيلام البريء ، ومنها ما يدرك بنظر العقل . كحسن الصدق الذي فيه ضرر ، وقبح الكذب الذي فيه نفع ،

---

(1) تنقيح الفصول ص 88 .

ومنها ما يدرك بالسمع ، كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات)[1] .

خلاصة محل النزاع :

الاتفاق جار على أن العقل يدرك حسنا وقبحا مجردا عن الشرائع فيعرف الملاءمة في الاحسان ، والمنافرة في الاساءة ، ولكنه لا يدرك في الملائم تكليفاً من الله به ، وثواباً عليه من عنده لدى الأشاعرة ، ويدرك العقل ذلك عند المعتزلة ، فانقاذ الغريق ، وردّ الأمانة ، والشهادة بالحق لرفع الظلم ، توصف بالحسن عند الفريقين على اعتبار أنها من صفات الكمال ، والكذب والخيانة والظلم موصوفة بالقبح عندهما أيضا ، على اعتبار أنها من صفات النقصان ، ولكن الذي يعجز العقل عنه لدى الأشاعرة هو معرفة أن هذه الأشياء تعبدّنا الله بها ، وان الاوصاف الأولى من أسباب الثواب ، والنجاة في الآخرة ، والأفعال الثانية من أسباب العقاب والهلاك ، فمعرفة هذا من ذاك ، وأن الله تعبّدنا به دون غيره لا يعرفه العقل ، وانما يخبرنا به رسول من عند الله، هكذا يقول الأشاعرة، على حين يرى المعتزلة أن العقل قادر على ذلك ولم يرد شرع[2]، وسواء كان الحسن والقبح ذاتيين في الفعل، أو لصفة لازمة له كما يقول متقدمو المعتزلة ، أو أنهما يثبتان للافعال باعتبارات تختلف باختلاف الازمان والاحوال والأشخاص، كما يقول الجبائي[3] وغيره من متأخريهم، فان هذا الخلاف لا أثر له في موضوع النزاع، لان المآل في التحسين والتقبيح واحد.

« المذاهب »

المذاهب المشهورة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ثلاثة :

---

(1) المستصفى جـ 1 ص 56 .

(2) أنظر تنقيح الفصول ص 89 .

(3) وهناك آراء أخرى لبعض الشيعة في مسألة التحسين والتقبيح غالت كثيراً ، وبالغت في الإعتداد بالعقل ، حتى جعلته رسولاً من الباطن ، ودليلاً مستقلاً بنفسه كالكاتب والسنة ، آمراً وناهياً ، ومحللاً ومحرماً ، والقول بهذا علاوة على أنه مخالف لإجماع المسلمين ، على أن الحكم لله وحده ، يفتح باب الفوضى واسعاً لدخول الأغراض والأهواء في التشريع ، تحت ستار العقل ، وذلك يؤدي إلى التلاعب بأحكام الشريعة وإبطالها جملةً وتفصيلاً . أنظر تفصيل ذلك في رسالة العقل عند الشيعة الأمامية للدكتور رشدي محمد عرسان .

أولاً مذهب الجمهور : ذهب الأشعري وكثير من الفقهاء[1] من أصحاب مالك والشافعي وأحمد إلى أن العقل لايدرك حسناً ولا قبحاً بالمعنى المتنازع فيه ، والحسن ما أذن الشارع فيه ، عن طريق الوجوب أو الندب أو الإباحة ، والقبيح ما منعنا منه الشرع عن طريق التحريم أو الكراهة ، فمنشأ الحسن والقبح ـ بمعنى الثواب والعقاب ـ هو الشرع وليس العقل.

يقول الباقلاني في التمهيد : (لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء ولا إلى حظره ، ولا إلى إباحته ، وأن ذلك لايثبت في أحكام الأشياء إلا من جهة السمع)[2]

ثانياً : مذهب المعتزلة : ذهب المعتزلة والكرّامية وآخرون إلى أن العقل قادر بمفرده أن يدرك فعل الطاعة الذي هو متعلق الثواب ، وفعل المعصية الذي هو متعلق العقاب ، ولو لم يرد الشرع ، فالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدركان بالعقل قبل ورود الشرع ، وامتثال ما اهتدى اليه العقل منهما واجب . يقول الشهرستاني في الكلام عن مذهب المعتزلة : (والحسن والقبح في الأشياء واجبة معرفتهما بالعقل ، وأنه يجب فعل الأول واجتناب الثاني أما ورود التكاليف والشرائع وإرسال الرسل إلى الناس فهي ألطاف من الباري عزّ وجلّ تلطّف بها على العباد)[3] .

وبعد ورود الشرع فالمعتزلة يقولون : إن هناك تلازماً بين ما أدرك العقل حسنه أو قبحه من الأفعال وبين أمر الله بذلك ، أو نهيه عنه ، سواء في أصول الدين وفروعه ، فكل ما حكم به العقل لا بدّ وأن يأتي حكم الشرع على وفقه[4] ، فما كان حسناً في العقل فهو مطلوب من جهة الشرع ، وما كان قبيحاً فيه فهو متروك منه ، لأن الله حكيم يستحيل عليه إهمال المفاسد فلا يحرمها ، ويترك المصالح فلا يأمر بها ، وعليه فلا تتوقف الطاعة والامتثال للأفعال أو إجتنابها والإمتناع عنها انتظاراً لأمر

---

(1) أنظر منهاج السنة جـ 1 ص 124 .

(2) ص 121 .

(3) الملل والنحل جـ 1 ص 56 .

(4) أنظر المستصفى ص 57 .

الشرع ، بل إن جاء الشرع فَبِهَا ، وله الحكم وحده ، وإلّا تتبعنا قانون الحسن والقبح العقليين ، لأنه لايختلف عن قانون الله في شرعه .

هذا هو تصوير مذهب المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وقد نبه ابن الهمام على ردّ من صوّر مذهبهم على خلاف ذلك ، مدعياً أنهم يقولون بأن العقل يوجب على الله أن يحكم في الفعل على حسب ما يدركه العقل . قال (إن بعض الحنفية نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً ، ثم يدرك أن لله حكماً في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك الفعل ، ولم يقولوا : ان العقل يحكم على الله ، ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح ، فوقعوا فيما قالوا ، والحق عكس البناء في المسألة)[1] .

وتوضيح ذلك عند المعتزلة أن القصاص مثلاً حكم واجب مترتِّب على القتل العمد ، فالعقل يدرك أولاً ما في القتل من قبح وشناعة ، ثم يدرك أن للّه حكماً في هذا القاتل يزول به ما فعله من قبح وإفساد ، وذلك بناءً على وجوب رعاية الأصلح على الله ، فمسألة الصلاح مبنية على مسألة التحسين ، كما ذكر ابن السهام وليس العكس صحيحاً .

ثالثاً- مذهب الماتريدية : معظم الماتريدية هم من فقهاء الأحناف ، والمتأخرون من هؤلاء أقرب إلى مذهب الأشاعرة ، لأنهم وإن قالوا : إن العقل يدرك حسناً وقبحاً في الأفعال ، إلّا أنهم لم يرتبوا شيئاً من الأحكام على ذلك من جهة الشرع ، فلا ارتباط عندهم بين حكم العقل بالتحسين والتقبيح ، وبين حكم الشرع مطلقاً ، سواء في ذلك الأصول والفروع .

---

(1) نقله الشيخ مصطفى شلبي في تعليل الأحكام ص 119 وكذلك الزركشي في البحر المحيط جـ 1 ورقة51 وبعد أن ذكر ما يفيد هذا التصحيح لتصوير مذهب المعتزلة قال : (والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقوله) .

ولما كان حكم العقل بالحسن لايلزم منه تحسين الشارع للفعل ، بل الإعتداد كله بتحسين الشرع ، آل الأمر إلى أن الحسن ما حسَّنه الشرع ، والقبيح ما قبّحه الشرع ، وهو مضمون مذهب الأشعري ، يقول صدر الشريعة ـ من الماتـريدية ـ (عندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله ، وهو متعالٍ عن أن يحكم عليه غيره ، وعن أن يجب عليه شيء ، وهو خالق أفعال العباد وجعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً ، وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معيّن وقضاء معيّن ، وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ، ومن نفع أو ضر ، ومن حسن أو قبح)[1] .

أما المتقدمون من الماتريدية فيوافقون المعتزلة فيما يتعلق بأصول الإيمان ، ويـرون أن العقل يـدرك في تلك الأصول حسنـاً وقبحاً ، وحكم الشـرع فيها لازم الموافقة لحكم العقل، ولكن لا يجب ذلك في أحكام الفروع، وكثير من الحنفية على ذلك ، فقد نقل عن أبي حنيفة قوله : (لاعذر لأحد في الجهل بخالقه ، لما يرى من خلق السموات والأرض ، وقوله : لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم)[2] .

وقال ابن الهمام : ثم منهم ، كأبي منصور ، من أثبت وجوب الإيمان وحرمة الكفر[3] .

ومن هنا قال بعض الحنفية بوجوب المعرفة والإيمان على كل عاقل ، ولو صبيّاً لم يبلغ الحلم ، بلغته دعوة النبي ﷺ أم لم تبلغه[4] .

وعليه فالمتقدمون من الماتريدية يوافقون المعتزلة في التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع في مسائل الإيمان ، ويخالفونهم في أحكام الفروع .

---

(1) التوضيح على التنقيح جـ 1 ص 190 .

(2) أنظر تيسير التحرير جـ 2 ص 151 .

(3) المرجع السابق جـ 2 ص 151 .

(4) لكن ابن الهمام ذكر أن المختـار عدم تكليف الصبي العـاقل ، ومن لم تبلغـه الدعـوة ، وهي رواية البخاريين من الأحناف ، وحملوا قول أبي حنيفة السابق على ما بعد البعثة ، وتأولوا الوجوب في كلامه بالإنبغاء ، أي لا ينبغي لهم عدم العلم بالخـالق ، وقد رأوا الـدلائل . أنـظر تيسير التحـرير جـ 2 ص 152 .

موافقة حكم الشرع لحكم العقل

ظاهر ماتقدم يوحي بأن مذهب المعتزلة يستقيم مع هذا المبدأ ، وهو موافقة الشرع لحكم العقل ، لأنهم يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين ، ويقولون بالملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل . أي أن حكم الشرع يجب أن يكون على وفق ما أدركه العقل من مصلحة ومفسدة ، كما انهم يقولون بناءً على هذا الأصل بوجوب فعل الصلاح على الله ، فليس له أن يعذب المطيع ويثيب العاصي ، لأنه قبيح مخالف للعدل والحكمة .

وفي الظاهر ، لا يتفق هذا المبدأ مع قول الجمهور من أشاعرة وغيرهم ، لأن الحسن عندهم مرتبط بتحسين الشارع دون العقول ، ومن جعل منهم للعقل مدخلاً في التحسين كالماتريدية لم يقل بالملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل في الأحكام ، وهم لذلك يقولون : إن الله سبحانه يفعل ما يشاء ولا يلزمه شيء ، ويكلفنا بما يراه الأصلح لنا لا بما نراه نحن ، بل يجوز عقلاً أن يتعبدنا بما نراه نحن غير ذلك ، وله أن يعذب المطيع ويثيب العاصي .

فهل هو خلاف حقيقي بين الفريقين ، بمعنى أن أحكام الشرع موافقة للعقل عند المعتزلة ، معلّلة بالمصالح عندهم ، ومخالفة لذلك عند الجمهور ، أو أنهم يلتقون على معنى واحد ، وإنما لكل فريق مسمّى ، فهم متفقون في النتيجة ، مختلفون في الوسيلة . لنتعرف على ذلك من خلال الوقوف على المضمون العملي لقول الفريقين .

مضمون قول الفريقين :

عرفنا أن الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل التي يقول بها المعتزلة ، مؤداها أن فعل الصلاح على الله واجب وأنه مترتب على ما يدركه العقل من حسن وقبح في الفعل ، وبمقتضى ذلك كانت أحكام الشرع عندهم على وفق ما يدركه العقل من مصلحة ومفسدة ، لأن الحكم مرتبط بالحسن والقبح العقليين ، والحسن يساوي المصلحة ، والقبح يساوي المفسدة ، وهذا المضمون عند التأمل لايخالف فيه جمهور الفقهاء من غير المعتزلة ، فإنهم أيضاً يقولون : إن أحكام الله تابعة

للمصالح والمفاسد ، ومعنى تبعيتها أنها شرعت جالبة لها ودافعة ، وهذه نصوص الأصوليين والمتكلمين في ذلك . يقول الشهرستاني : (ونحن لاننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير ، وتوجهت الى صلاح ، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد ، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ماكان صلاحاً يرتقبه ، وخيراً يتوقعه ، بل لا حامل له)[1] .

ويقول الغزالي : (أغلب عادات الشرع في غير العبادات إتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة)[2] .

وفي قواعد ابن عبد السلام (معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل ، وذلك معظم الشرائع) ويقول : (من أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد ، راجحها ومرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله ، بتقدير أن الشرع لم يرد به ، ثم يبني عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبّد الله به عباده ، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته ، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها)[3] .

وفي الذخيرة للقرافي : (استقرأنا عادة الله في شرعه فوجدناه جالباً للمصالح ، ودارئاً للمفاسد . وكذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما إذا سمعت نداء الله تعالى فارفع رأسك فستجده إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شرّ[4] . وفي الموافقات للشاطبي : (إن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد)[5] .

---

(1) نهاية الاقدام ص 400 .

(2) المستصفي جـ 2 ص 304 .

(3) قواعد الاحكام جـ 1 ص 10 ، وقد اعترض الشاطبي هنا قائلاً بأن مصالح الدنيا لا تدرك بالعقل من كل وجه ، بل من بعض الوجوه ، ولذلك لما جاء الشرع بين الانحرافات التي كان عليها أهل الفترة من خروجهم على مقتضى العدل في الاحكام ، ولو كان الأمر كذلك لما احتاج الشرع الى بيان ما يتعلق بأمور الدنيا ، ولا اقتصر على أحوال الآخرة ، ثم قال : الا أن يريد القائل : ان المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها ، فذلك لا نزاع فيه . الموافقات جـ 2 ص 48 .

(4) جـ 1 ص 334 .

(5) جـ 2 ص 333 .

ويقول البيضاوي ، بعد أن ذكر أن المناسبة تفيد العلّية : (لأن الإستقراء دلّ على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً واحساناً) .

وعلى ذلك فالفريقان متفقان على أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد ، وهو معنى كونها على مقتضى العقل، إلا أنه بقي بعد ذلك فرق، وهو أن المعتزلة يجعلون موافقة أحكام الشرع لما يدركه العقل مسألة إيجاب وإلزام على الله ، مبالغة في التنزيه ، حتى يتفادوا القول بتجويز إهمال المفاسد والمصالح من الحكيم سبحانه ، وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين يجعلون ذلك طولاً واحساناً ، مبالغة في التسليم ، حتى لا يقعوا في القول بالإلزام على الله ، وهو الفعال لما يريد .

الاختلاف يؤول الى الإتفاق :

ولكن مادامت أحكام الشرع في الواقع ونفس الأمر على وفق العقل والمصالح عند الفريقين ، فلا يترتب حينئذ أثر عملي في الفقه على كون ذلك فضلاً من الله وانعاماً ، أو حتماً عليه وإلزاماً ، ولا تبقى الاّ مسؤولية القائل بهذا القول أو ذاك من الناحية الإعتقادية جرأة أو تقصيراً ، وأمر ذلك موكول إلى علم الله وحده . يقول محمد الخضري مشيراً الى هذا : (أما مراعاة ذلك عند التشريع بحيث تكون أحكام الله سبحانه منزلة على مصالح العباد ، فهو أمر يكاد يكون متفقاً عليه . . وليس من شأننا البحث في أن هذه المراعاة واجبة كما يقول المعتزلة أو تفضلاً من الله سبحانه على ما يقول غيرهم من أهل السنة ، فإن ذلك من إختصاص علم التوحيد ، ولا يترتب عليه عمل ، ولكننا نقول : (إن الواقع هو كذلك)[1] .

بيد أنه يلوح للناظر فرق آخر مترتب على القول بالملازمة ، فإن من لا يرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يجيز بالضرورة أن يرد الشرع مناقضاً للعقل ، ومخالفاً لما يدركه من حسن وقبح ، أو مفسدة ومصلحة ، لأنه إذا انتفى اللزوم بقي الجواز ولا يجوز ذلك القائلون بالتلازم .

ولكن هذا الفرق يختفي أيضاً عند التحقيق ، فإن الجمهور وإن كانوا يقولون

---

(1) اصول الفقه ص 24 .

بجواز أن يأتي حكم الشرع مخالفاً للعقل ، وأنه من الممكن أن يعذّب المطيع ويُثاب العاصي، وأن يأمرنا الله بالكفر والفساد، وينهانا عن العدل والإصلاح، ولو أمرنا بذلك لوجبت علينا الطاعة ، ولانقلب الفساد صلاحاً ، والقبيح حسناً بسبب أمر الشارع . ولكنهم يضيفون أن هذا الفرض ممكن عقلاً ، ولكنه مستحيل الوقوع شرعاً[1]، لأن الله أخبرنا أنه لا يفعل ذلك، فعلمنا أنه لا يقع أبداً، ليس لأنه ممنوع منه لو شاءه ، ولا لعجزه عنه لو أراده ، ولكن لاستحالة الخلف في حقه ، ولتحتّم الصدق في وعده ، فقد أخبرنا الله تعالى أنه لا يبدّل القول لديه ، ولا يرضى لعباده الكفر ، ولا يأمرهم بالفحشاء ، وأنه يحرم عليهم الإثم والبغى والخبائث ، ويأمرهم بالعدل والقسطاس ، فلما أخبر تعالى بذلك ، صار وقوع خلافه مستحيلاً ، ولكن ليس بالإستحالة العقلية ، وإنما بطريق الشرع الذي لايتخلّف وعده . ففي شرح الباجوري : (والمنفى إنما هو الوجوب المستفاد من العقل ، وأما الوجوب المستفاذ من الشرع فهو ثابت لا منفى ، فالثواب مثلاً جائز عقلاً في حقه تعالى لكنه واجب شرعاً ، لأنه قد ورد الوعد به في الكتاب والسنة)[2] .

ويقول في شرح الجوهرة بعد أن ذكر جواز أن ينقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، قال : (وهذا كله بحسب العقل ، وأما بحسب الشرع فلا يجوز)[3] .

وكم من جائز عقلاً غير واقع شرعاً ، فإن مجيء رسول بعد نبينا محمد ﷺ لا يمنع منه العقل لو أراده الله ، لكن لما أخبر تعالى بأن محمداً خاتم النبيين استحال في قلب المؤمن مجيء رسول بعده[4] .

وهكذا يتفق جماعة المسلمين مع المعتزلة على عدم وقوع القبيح من الشارع ، إلّا أن المعتزلة يجعلون عدم الوقوع استحالة عقلية ، وغيرهم يقول : إنها إستحالة شرعية ، فهي عند المعتزلة ، لأن الله لايفعل القبيح ، وعند الأشعرية من جهة أن الله

---

(1) انظر مسلم الثبوت جـ 1 ص 25 ، وشرح العقائد العضدية جـ 2 ص 217 ، وشرح الباجورى على الجوهرة ص 108 .

(2) شرح الباجوري على السنوسية ص 41 .

(3) ص 108

(4) انظر الموافقات جـ 2 ص 282 .

لم يقدر ذلك ، ويتفق الجميع أيضاً على موافقة أحكام الشرع للعقل ، إلا أن أولئك يقولون حتماً وإلزاماً ، وهؤلاء تفضلاً وإنعاماً . قال السعد : « لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحاً ولا يترك واجباً . أما عندنا فلأنه لاقبيح منه ، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ، أما عند المعتزلة فلأن كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتّة ، وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة » ، ثم قال : « والوجوب حينئذ مجرّد تسمية »(1) .

وقد ردّ الإمام الرازي قول من يرى جواز خلف الوعيد لأنه كرم ، ووصفه بغاية الفساد ، وبأنه يقرب أن يكون كفراً ، لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، يلزم من تجويزه تجويز الكذب ، تعالى الله عن ذلك . قال : « واذا جاز الخلف في الوعيد لأجل الكرم ، فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لأجل المصلحة ، وفتح هذا الباب يفضي إلى الطعن في القرآن وجملة الشريعة)(2) .

موازنة بين قول الفريقين :

مما سبق ظهر أن الفريقين وصل بهما المطاف الى هدف واحد كلهم حريص عليه ، أحكام الشرع موافقة للعقل ، لم يأمر الله عباده بقبيح ولم ينههم عن أمر حسن ، الاّ أن الطريق الذي سلكه الاشعرية ومن على شاكلتهم أبلغ في التأديب ، لأن موقفهم موقف التسليم والتفويض مع اقتناعهم بأن شرع أحكامه لمصالح العباد ، وهذا هو الالبق في علاقة العبد مع مولاه ، والطريق الذي سلكه المعتزلة قصدوا منه المبالغة في التنزيه والتقديس ، حتى ان العقل ليحيل فرض وقوع القبيح منه ، فضلا عن امكانية وقوعه ، ولكنهم أساؤا من جهة التعبير فصرحوا بالايجاب .

وقد ظهر لهم في بعض المواقف عدم اطِّراد ما ذهبوا اليه ، ولكنهم كابروا أن يقولوا بقول غيرهم ، فانهم لما قالوا بوجوب فعل الصلاح على الله ، وأُلزِمُوا بتعذيب العصاة وخلود الكفار في النار . أجابوا مكابرة بأن هذا هو الأصلح في حقهم ، فهل هو حقيقة أصلح لهم ؟ ! أبدا فان بدائه العقول تشهد بعكس ذلك ، فأي صلاح

---

(1) شرح المقاصد الكلامية جـ 2 ص 113 .

(2) حاشية العقائد العضدية جـ 2 ص 198 للكلنبوي .

للكافر في أن يخلّد في النار ، ويتعذب عذابا لا نهاية لـه . قال السعـد في شرح المقاصد : (ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد)[1] ، ولا يعد هذا الجواب في الحقيقة الا اعترافا منهم بأنه لا يجب على الله شيء ، وبـدلا من أن يقولوا : لا يسأل عما يفعل ، ويفوّضوا كما فوّض غيرهم ، كابروا وقالوا : الأصلح للانسان أن يتعذّب .

وقد صوّر ابن الهمام هذا الاختلاف في التعبير ، والاتفاق واقعيا في وجهـة النظر قائلاً : (ان المعتزلة يقولون ان قدرته لا تتعلق بترك الأصلح فهو محال عليه ، والذي علم وقوعه هو الأصلح ، كخلود الكفار في النار ، وتعذيب العصاة ، فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف بنقص ، ويجب وقوع وعْدِه)[2] .

ويعلق السعد على هذا القول للمعتزلة قائلا : (وهو مع كونـه رجما بـالغيب مجرد تسمية)[3] .

وفي شرح العقائد العضدية وحاشيته نقلاً عن صاحب المواقف : (إن الخلاف في مسألة الحسن والقبح بين الأشاعرة والمعتزلة لا وجود له ، فقد جاء فيه ؛ قال صاحب المواقف حين ما استدل الأشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بأنه نقص ، والنقص على الله تعالى محال اجماعا ، قال لم يظهر لى فرق بين النقص في الفعل ، والقبح العقلي ، بل هو بعينه وان اختلفت العبارة . ثم قال : «وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح)[4] .

وموقف الفريقين أشبه ولله المثل الأعلى ، بسيد كريم تعطّف على شخصين فقطع على نفسه عهدا بمقتضي مروءته أن يسدّ حاجتهما ولا يتأخر عن ذلك ، فوعده وهو الكريم صير ذلك العطاء الذي كان في الأصل احسانا صيره الالتزام الأدبي ، والعادة الجارية واجبا لا يتخلّى عنه .

---

(1) شرح المقاصد جـ 2 ص 116

(2) من كتاب المسايرة نقله صاحب تعليل الاحكام ص 107 ، وانظر المسايرة ص (25) طـ السعادة .

(3) شرح المقاصد جـ 2 ص 113 .

(4) حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية جـ 2 ص 196 .

الّا أن أحدهما جاهر سيده بما آل اليه هذا الاحسان من الزام ، فقال له : يجب عليك أن تدفع اليّ ما تعودته منك ، ولا يليق بك غير ذلك ، والآخر يعلم أيضا أنه لا يليق بالسيد أن يقطع العطاء ، ولكنه لم يغب عنه أن أصلّ العطاء منحة وتفضل ، فلم يزل يذكر لسيده تلك المنّة ويقول : أنت متفضل كريم .

القائل الاول أشبه بموقف المعتزلة القائلين بالايجاب والالزام ، وقوله لسيده لم يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً ، ولم يصر الاحسان واجباً بقوله ، وانما بمقتضى المروءة والالتزام الخلقي الذي طوّق به السيد نفسه ، فلم يجن القائل من قوله الّا الاساءة لصاحب النعمة .

والقائل الثاني أشبه بموقف الأشعرية ، وعدم قوله بالايجاب لم يكن عن تقصير منه في حق سيده ، ولكنه تحرّج عما يوهم اساءة أدب ، وكون الذي يليق بذات الله واتصافه بالكمالات المطلقة أن تكون أحكامه مطابقة لما عرفته العقول حسنا وقبحا هو واقع الشريعة ـ لا يعني القول على الله بالالزام والايجاب ، وهو في ذلك متفضل منعم .

الخلاصة :

خلاصة ما تقدم أن وظيفة العقل بعد وصول الشرع قاصرة عند المسلمين جميعا على فهم الأدلة ومعرفة الخطاب ، والحاكم الذي يجعل هذا الفعل طاعة وذاك معصية هو الله وحده دون سواه .

وليس لقول المعتزلة بأن الحسن ما حسّنة العقل ، والقبيح ما قبحه العقل معنى يخالفون به غيرهم بعد ورود الشرع ، سوى حتمية الموافقة بين أحكام الشريعة وبين ما أدركه العقل من حسن وقبح ، سلْباً وايجابا ، وأهل السنة يقولون بهذه الموافقة واقعا ، ويرفضون الزام الشارع بشيء أدبا ، فهم يوافقون على النتيجة ، ويخالفون في الوسيلة ، وليس للخلاف في المسألة من أثر عملي سوى ما تقدم من أن العاقل البالغ الذي لم تبلغه دعوة النبي ﷺ مطالب بالايمان ، ومعاقب على تركه عند القائلين بالتحسين العقلي ، وعند غيرهم هو في عفو حتى تبلغه الدعوة ، لقوله

تعالى : ﴿**وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[1] ، أما الصبي المميّز قبل البلوغ فلم يتفق جميع القائلين بالتحسين العقلي علي تكليفه بالايمان ، بل بعضهم قال : انه مطالب بذلك وبعضهم أعفاه ، واني لفي أشد العجب مما فرعه الجمهور على هذه المسألة من عدم صحة إسلام الصبي ، قالوا لأن صحة الاسلام فرع تقدم الالزام ، ولا الزام على الصبي شرعا ، وكيف تقبل منه الطاعات والقربات ولا يقبل منه الاسلام الذي هو دعوة الى الناس كافة ، أما المعتزلة وفقهاء الحنفية فيقولون بصحة اسلام الصبي بناء على ما تقدم .

---

(1) الاسراء آية 15 .

الفصل الثالث

العقل والتشريع بين مدرستي الرأي والحديث

تكوين المدرستين :

قام بالفتوى بعد رسول الله ﷺ أصحابه . . وكانوا بين مكثر منها[1] ومقل ووسط ، كما كان منهم الملتزم في فتواه بالاثر والنص لا يعدوه ، فيقف عند دلالة الالفاظ الظاهرة ، وعبارة النصوص الواضحة ، ملتزما بظواهر المعاني ، مثل عبد الله بن عمر ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وأبي عبيدة وغيرهم .

ومنهم من يتوق الى مرامي النصوص ليتحرّى منها معاني عميقة ، ومقاصد بعيدة ، مستخدما مع النص روح التشريع ، كعمر به الخطاب وكان في ذلك الفارس المجلّى ، وصاحب القدح المعلّى ، ومن مدرسته وعلى منهجه[2] كان عبد الله بن مسعود ، وزيد بن ثابت .

ثم ورّث هؤلاء الصحابة منهجهم في الفقه وطريقتهم في الفتوى والاجتهاد قلة

---

(1) بلغ عدد من حفظت عنهم الفتوى من الصحابة مائة ونيفا وثلاثين ، والمكثرون منهم سبعة : عمر ، وعلي : وابن مسعود ، وعائشة أم المؤمنين وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، وابن عمر . والمتوسطون ثلاثة عشر : أبو بكر ، وعثمان ، وأنس بن مالك ، وأبو موسى الأشعري ، ومعاذ بن جبل ، وأم سلمة ، وابو سعيد الخدري ، وأبو هريرة ، وعبد الله بن عمرو ابن العاص ، وابن الزبير ، وسعد بن أبي وقاص ، وسلمان الفارسي ، وجابر ابن عبد الله . انظر الاحكام لابن حزم جـ 5 ص 92 ، واعلام الموقعين جـ 1 ص 12 .

(2) قال الشعبي : ثلاثة يستفتي بعضهم من بعض : فكان عمر وعبد الله وزيد ابن ثابت يستفتي بعضهم من بعض . وكان عليّ وأبيّ وأبو موسى الأشعري يستفتي بعضهم من بعض . اعلام الموقعين جـ 1 ص 15 .

وكثرة وقوفا عند النصوص ، أو استخداما للمعاني ، تلاميذهم من التابعين ، فاقتفوا أثرهم ، وتتبعوا منهجهم ، وتأثر كل فقيه بطريقة من تلقّى عنه وعايشه من الصحابة ، فكان فقه سعيد بن المسبب وعروة ابن الزبير وسالم بن عبد الله وبقية فقهاء المدينة الذين تكونت منهم ومن تلاميذهم مدرسة الحديث يحمل سمات فقه عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وهذا ما يفسر لنا ما جاء من استخدام الرأي وبناء الأحكام على المصالح في فقه كثير ممن ينتمون الى مدرسة الحديث ، مثل الامام مالك الشافعي وأحمد ، وكان فقه علقمة بن قيس ، والأسود النخعي وغيرهم من فقهاء الكوفة الذين تكونت منهم ومن تلاميذهم مدرسة الرأي يحمل سمات فقه علي بن أبي طالب وشريح عبد الله بن مسعود الذي كان من مذهب عمر في الرأي ، وهكذا ورّث كل صحابي فقهه ومنهجه في الفتوى من خالطه وتلّقى عنه من فقهاء التابعين الذين ورّثوه بدورهم فقهاء الأمصار المختلفة .

يقول ابن القيم: (فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر . وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس ، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله ابن مسعود[1] .

ويقول الدهلوي : اختلفت مذاهب أصحاب النبي ﷺ وأخذ عنهم التابعون . . وكان سعيد بن المسيب وأصحابه يذهبون الى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذهبهم فتاوي عمر وعثمان وعبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، وكان ابراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه اثبت الناس في الفقه وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن مسعود ، وقضايا علي وشريح وغيرهم من قضاة الكوفة)[2] .

ثم انتقل الفقه الى الطبقة الثالثة طبقة فقهاء الامصار وهي طبقة أبي حنيفة ومالك وسفيان وابن الماجشون وغيرهم ، حاملا معه الخصائص نفسها في التأثير والتأثر بمن تلقّى عنهم الفقيه .

---

(1) اعلام الموقعين جـ 1 ص 21 .

(2) الانصاف ص 8 ، 10 .

يقول ابن حزم بعد أن تكلم عن طبقة الصحابة والتابعين : (ثم أتى بعد التابعين فقهاء الأمصار ، كأبي حنيفة وسفيان وابن أبي ليلي بالكوفة ، وابن جريج بمكة ، ومالك وابن الماجشون بالمدينة ، وعثمان البتى وسِوار بالبصرة ، والأوزاعي بالشام ، والليث بمصر . فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل واحد منهم عن التابعين من أهل بلده فيما كان عندهم ، واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم)[1] .

وفي هذه المرحلة صار الفقه صناعة وعلما مميزا وأصبح انقسامه الى مدرستين واضحا ، حيث بدأت بوادر المنافسة والجدل تظهر بين الفريقين . وكان على رأس مدرسة الحديث مالك بن أنس وشيوخه ، ومن أعلامها الامام الشافعي وأحمد وداود الظاهري ، وانضم اليها كثير من الفقهاء اللذين لم تدوّن مذاهبهم ، مثل الاوزاعي والليث وسفيان الثوري ، وان كان لكل طريقته ومنهجه في الاجتهاد .

وكان على رأس مدرسة الرأي أبو حنيفة ، ومن تلاميذه أبو يوسف ومحمد ابن الحسن ، ومن شيوخه ابراهيم النخعي وعلقمة وحماد .

سمات المدرستين

لم تكن تسمية مدرسة العراقيين بمدرسة أهل الرأي لعزوف فقهائها عن الحديث ، أو لقلة استمساكهم بنصوص الشرع ، أو انفرادهم باستعمال الرأي واستخدام القياس في الإجتهاد دون غيرهم ، فإن الإستمساك بالسنة والأخذ بالرأي كما هو صفة لهم صفة لفقهاء مدرسة الحديث ، بل لكل فقيه من فقهاء المسلمين مجتهد ، ولم يخرج عن هذا المنهج إلاّ من شذّ باتباع طريقة أهل الظاهر ، أو الشيعة والخوارج .

وأهم الصفات التي تميّزت بها كل مدرسة ما يلي :

أولاً : مدرسة الرأي : كان طابع الفقه في عصر الصحابة والتابعين يتسم بالواقعية في المسائل ، فلا يفترض لمسألة حكماً قبل أن تقع ، وكانوا يبكّتون السائل ويرون أن ذلك من الإكثار من السؤال المنهى عنه ، واذا كانت هناك مسائل فرضية

---

(1) نقله الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الفقه الاسلامي ص 156 عن الاحكام لابن حزم .

فهي وقائع فردية لا تكوّن سمة بارزة ، ولا ظاهرة عامة للطابع الفقهي قبل هذه المدرسة .

يقول الحجوي : (كان الفقه في الزمن النبوي هو التصريح بحكم واقع بالفعل ، أما بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم ، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزمن قبلهم . أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل ، وتقدير وقوعها ، وفرض أحكامها ، إما بالقياس على ما وقع ، وإما باندراجها في العموم)[1] .

ولما كان فقهاء هذه المدرسة يُعملون كلمة : أرأيت لو كان كذا في كل مسألة يفترضونها ، شاعت عنهم هذه الكلمة ، فسمّوا بالارأيتيين ، أو أهل الرأي نسبة إلى هذه الكلمة . قال الشعبي : (قد ترك إليَّ هؤلاء الأرأيتيون المسجد أبغض اليَّ من كناسة أهلي)[2] .

ثانياً : كان وجود الحديث لدى العراقيين أقل منه عند الحجازيين لعوامل كثيرة ، منها بعدهم عن موطن الوحي في وقت كان الانتقال فيه شاقاً ، والرحلة تستغرق شهوراً ، ومنها منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة في وقت من الأوقات ؛ جمعاً للكلمة ، وتوحيداً للصَّف ، ومن خرج منهم اشتغل بالجهاد في المعارك والمرابطة في الثغور . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان للعراق طابعها الحضاري ، لاختلاط أهلها بالأمم المتحضرة مثل فارس والروم ، ولذلك كانت الحياة فيها أكثر تعقيداً من بلاد الحجاز ، وتولّد عن ذلك صور من أنماط السلوك ومعاملات الناس وتصرفاتهم لا عهد للمسلمين الأوائل بها ، وهذا يستدعي بالضرورة من الفقهاء إخضاع تلك التصرفات لتأخذ أحكامها الشرعية الملائمة ، ولما كان النص المتمثل في الحديث وجودُه قليلاً عندهم ، كان الإلتجاء إلى القياس والرأي كثيراً .

ثالثاً: لما كان العراق مأوى للكثير من الفتن ومسرحاً للعديد من المعارك الدامية بين المسلمين ، فقد وجد أدعياء الإسلام وسط هذا الجو المشحون بالإحن والمحن

---

(1) الفكر السامي جـ 2 ص 127 .

(2) انظر الاحكام لابن حزم جـ 6 ص 55 .

متنفساً لهم ، فلم يتورعوا عن الكذب عن رسول الله ﷺ ، فشاع وضع الأحاديث ، وأصبح بضاعة رائجة ، ورغم أن أهل الحديث تصدّوا للوضّاعين وفضحوهم بأسمائهم ، وتتبعوا الأحاديث الموضوعة فبيّنوها ، وألفت في ذلك الكتب التي أشفت الغليل ، رغم ذلك كله فقد أعقب انتشار الوضع في العراق لدى فقهائه حيطة متزايدة في الأخذ بالحديث ، وأورثهم شكاً في كثير منها من حيث السند ، فقلّ الصالح عندهم للإستدلال من السنّة ، وبذلك أصبحت حاجتهم أمام إتساع معاملات الناس وتصرفاتهم إلى إستعمال الرأي والقياس أكثر .

رابعاً : اتّسم الرأي عندهم بطابع القياس أكثر من غيره من أنواع الرأي الأخرى . وقد روي عن إبراهيم النخعي قوله : (إني لأسمع الحديث فأقيس عليه مائة مرة)[1] .

ولذلك كان اعتناؤهم بالقياس جيداً، من الأمور التي جعلتهم يهتمون بشروط العلة وتنقيحها ووضع الضوابط لها ، ولا يقبلون في التعليل الحكمة والغاية ، بل يعتمدون الوصف الظاهر المنضبط فقط ، وهو الذي توفرت فيه شروط العلة .

سمات مدرسة الحديث :

أما مدرسة الحديث فأهم صفاتها ما يلي :

أولاً ـ كان الفقه في نشأة هذه المدرسة يعتمد على الوقائع الحاصلة بالفعل ، ولا يفترض حكماً لمسألة لم تجدَّ بين الناس ، ولذلك كان فقهها أشبه بالنوازل التي تكون على طريقة السؤال والجواب ، كما هو واضح في الأسلوب الفقهي لمدوّنة الامام مالك .

ثانياً ـ كان الحديث عند فقهاء المدينة أكثر منه لدى العراقيين لارتباط الحجازيين بدار هجرة النبي ﷺ التي عاش فيها زهاء عشرين سنة يقول ويفعل ويُقرّ ، وكل الناس من حوله آذان صاغية وقلوب واعية ، وأبصار متلهّفة ، ترقب الحركة

---

(1) جامع بيان العلم جـ 2 ص 108 .

والسكون ، والفقيه لا يلجأ الى استعمال الرأي الذي هو فرع ، ما وجد سبيلاً الى استعمال النص الذي هو أصل .

ثالثاً ـ نشأت هذه المدرسة في بلاد الحجاز ذات الطابع العربي الذي لم تتعقد فيه الحياة الاجتماعية بعد ، ولم تختلط بأنماط من سلوك ومعاملات الشعوب الأخرى الأكثر حضارة ، كما هو الحال في بلاد العراق ، فاذا وضعنا في الاعتبار هذه الامور مجتمعة ـ وفرة الحديث ـ قلة النوازل ـ الاقتصار في الفتوى على ما يقع ـ لا شك ان الحاجة لا تدعو حينئذ الى استعمال القياس والرأي بكثرة ، ولذلك لمّا خرجت مدرسة الحديث الى البلاد الاخرى متمثلة في فقه الامام الشافعي والامام احمد ، وتلاميذ الامام مالك ، وتعقّدت الحياة أكثر من ذي قبل وكثرت النوازل ـ توسعت هذه المدرسة في استعمال الرأي المستند الى القياس حيناً ، والى المصالح والقواعد الشرعية حيناً آخر[1] .

استعمال القياس منوط بأمرين :

وعلى ذلك يكون أمر الرأي والقياس في المدرستين مرتبطاً بشيئين :

أولهما ـ الحاجة الداعية اليه قلّة وكثرة ، والمرتبطة بالبيئة التي يعيش فيها الفقيه .

وثانيهما ـ تأثر كل مدرسة بفقهاء الصحابة الذين عاشوا بينهم وأخذوا عنهم منهجهم في الفتوى والتشريع .

الوقوف عند النصوص والأخذ بالرأي سمة المدرستين :

سبق القول : ان هناك قدراً من القواعد لاستخراج الاحكام يكاد يكون موضع

(1) يعمد الرأي في هذه المدرسة على المصالح ومراعاة المقاصد العامة فيتبعونها الاحكام ما دامت معقولة المعنى ، حتى انهم جوّزوا القياس في الحدود والكفارات ، ومواضع الرخص حيث كان المعنى معقولاً ، ولا يشترطون في التعليل أن يكون بالوصف الظاهر المنضبط ، بل يجوز عندهم أن يكون بالحكمة والغاية والمقصد . راجع الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية ، د . خليفة بابكر .

اتفاق بين الجميع ، وهو النظر في الكتاب والسنة والاجماع ، ثم القياس . وبعد ذلك اذا توسع هذا المذهب في الاجتهاد بالرأي الذي طريقه القياس أكثر من غيره ، وكانت له فيه دقة وتوسع ، وتوسع مذهب آخر في الرأي المبني على المصالح ، أو أخذ هذا بما سمّاه استصلاحاً والآخر بما سمّاه استحساناً ، فهذه أمور مبناها الاجتهاد المستند الى الدلائل اللائحة والحجج الواضحة لدى كل فريق ، وله بتقدير الخطأ أجر وبتقدير الاصابة أجران .

واذا كان لكل فريق قواعد في الاستدلال مهّدها ، وضوابط للاستنباط حدّدها تختلف عن الفريق الاخر ، فليس الاختلاف فيها اختلاف أهواء ومشارب ، بل اختلاف براهين ودلائل . فلا يصح القول بأن أهل الرأي يتركون الحديث ويحكمون في الدين بآرائهم ، ولا أن أهل الحديث الغوا عقولهم ووقفوا على حرفية النصوص ، دون أن يفقهوا معانيها ، فليس ما نسبت اليه مدرسة الرأي ، هو الرأي المحض الذي يتحلل من أصول الدين ، ويطرح نصوص الشريعة جانباً ، ولا ما نسبت اليه مدرسة الحديث هو الوقوف على حرفية النصوص وطرح معقولها جانباً ، وانما هو أخذ بهذا وذاك ، هنا وهناك .

قال الحجوى : (التحقيق انه ما من امام الاّ وقد قال بالرأي وتبع الأثر ، الاّ ان الخلاف في التحقيق انما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين ، فيأخذون به ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه ، أو لوجود قادح عندهم)[1] .

واذا بدا من أهل الرأي عدم الأخذ بحديث معين فانما لمعارضته أصلاً آخر أقوى ، استند اليه القياس . يقول صاحب كشف الأسرار (فلو زعم أحد أنهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا ، فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيد القياس ، أو لدلالة آية أو نحو ذلك ، فأما أن يكون الرأي عندهم مقدماً على السنة كما ظنّه الطّاعن فلا)[2] .

---

(1) الفكر السامي ص 95 .

(2) كشف الاسرار للبزدوي جـ 1 ص 17 .

وكذلك الفقهاء من أهل الحديث ، لا يحجمون عن الاجتهاد بالرأي والقياس على الأصول عند الحاجة الى القياس .

يقول ابن عبد البر : (ولم يكن أهل الحديث مع ذلك ينكرون اجتهاد الرأي والقياس على الأصول في النازلة تنزل عند عدم النصوص) ويقول اللخمي - من المالكية - (لا خلاف عندنا في مسائل الفروع ان القول فيها بالاجتهاد والقياس واجب)[1] .

وفي كتاب جامع بيان العلم يبين ابن عبد البر مَنْ حفظ عنه الاجتهاد بالرأي والقياس على الأصول ، فلا يخص أهل الكوفة أو العراق فحسب ، وانما يذكر كل فقهاء مكة ، والمدينة ، والكوفة ، والبصرة ، واليمن ، ومصر ، والشام .

فمن أهل الرأي من مدرسة الحديث يذكر سعيد بن المسيّب وخارجه بن زيد ، وأبا بكر بن عبد الرحمن ، وعروة بن الزبير ، وابن شهاب وربيعة ، ومالك بن أنس وأصحابه ، ويذكر من أهل العراق : علقمة ، والأسود ، وشريح ، وابراهيم النخعي ، وأبا حنيفة وأصحابه ، وسائر فقهاء الكوفة[2] .

وفي مناقب الامام الشافعي يرد الفخر الرازي على من زعم أن أبا حنيفة أول من اشتغل بتفريع المسائل واستخدام التعليل في الاحكام ، فيقول : (وان أرادوا به انه تكلم في المسائل واشتغل بالتفاريع فلا نسلّم انه اول من فعل ذلك ، بل الصحابة والتابعون كلهم كانوا مشتغلين به)[3] .

الرأي من لوازم الفقه :

فالرأي المعتبر لا يستغني عنه مجتهد ، وهو وصف ممدوح يتصف به كل فقيه ، لأنه يعني دقّة الفهم ، وبعد النظر ، والتطلع الى الاستنباط من النص ،

---

(1) الاعتصام للشاطبي جـ 1 ص 181 .
(2) انظر جامع بيان العلم جـ 1 ص 61 .
(3) مناقب الامام الشافعي للفخر الرازي ص 192 .

للغوص وراء الأحكام المستفادة منه ، والرأي والفقه بهذا أمران متلازمان ، فلا يكون الفقيه فقيهاً اذا لم يكن صاحب رأي ، ومن هنا لما عرفوا الفقه قالوا : انه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ، فهو لا يكون إلا باكتساب ونظر ، وعرفه بعضهم بأنه علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ، محتاج الى نظر وتأمل[1] .

وعندما عدّ ابن قتيبة أصحاب الرأي ذكر فيهم سفيان الثوري ، والأوزاعي ، ومالك بن أنس ، مع انهم من أهل الحديث لأنهم اتصفوا بصفة الفقه[2] .

وقد أطلق كثير من الفقهاء المتقدمين في كتاباتهم احدى الكلمتين بدل الأخرى . يقول أبو الوليد الباجي في شرح الموطأ (ولم يَروِ مثلَ ذلك عن مالك أحد من أهل الرأي من اصحابه)[3] . ويقصد بهم أهل الفقه ، ويقول ابن عبد البر في الانتقاء : (وأما أصحاب مالك من أهل الرأي فلا يروون من ذلك شيئاً عن مالك)[4] .

وكذلك فعل الطّوفي فقد نبّه على أن أصحاب الرأي بحسب العَلَمية أصبحوا علما على أهل العراق . أما المعنى الاضافي لهذه الكلمة فهو كل من تصرّف في الأحكام بالرأي ، ويتناول جميع علماء الاسلام ، لأن كل مجتهد لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأى .

ويقول الشيخ زاهد الكوثري : (فالفقه حيثما كان يصحبه الرأي ، سواء كان في المدينة أو في العراق ، وطوائف الفقهاء كلهم انما يختلفون في شروط الاجتهاد بما لاح لهم من الدليل ، وهم متفقون في الأخذ بالكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ولا يقتصرون على واحد منها)[5] .

---

(1) شرح ادب الدنيا والدين للماورفي ص 4 .

(2) انظر المعارف لابن قتيبة ص 496 .

(3) جـ 7 ص 300 .

(4) ص 151 .

(5) فقه اهل العراق وحديثهم ص 18 .

استمساك أهل الرأي بالحديث :

على أنك تجد من مظاهر استمساك الحنفية بـالحديث وتعـظيمهم له ـ وهم يمثلون مـدرسة الـرأي ـ ، أنهم جوّزوا العمـل بالحـديث المرسـل ، وقدمـوا خبر المجهول على مجرد القياس ، بل قدموا عليه قول الصحابي ، وذلك لما فيه من شبهة السماع وعملوا بالضعيف أحياناً ، الى غير ذلك من الأمور التي تدل بوضوح على شدة استمساكهم بالنصوص[1] ، وانهم لا يقدمون عليها غيرها من طرق الرأي ، قال أبو زيد : الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القياس اذا لم يخالفه أحد من نظرائه)[2].

وفي أصـول السرخسي : (وأصحـابنا هم المتمسكـون بـالسنـة والـرأي في الحقيقة ، فقد ظهر منهم من تعظيم السنَّة ما لم يظهر من غيـرهم ممن يدَّعى أنـه صاحب الحديث ، لأنَّهم جوَّزوا نسخ الكتاب بالسنة ، لقوة درجتها ، وجوَّزوا العمل بـالمراسيـل ، وقدمـوا خبر المجهـول على القياس ، وقـدَّموا قـول الصحابي على القياس ، لأنَّ فيه شبهة السماع من الوجه الذي قررنا)[3].

وفي منـاقب أبي حنيفـة للخـوارزمي : زعم بعض الـطاعنين أن أبـا حنيفـة

(1) من مظاهر استمساك اهل الرأي بالنص ان الفقهاء اختلفوا في العلة اذا كانت متعدية ، هل يضاف الحكم في محل النص الى العلة المتعدية او الى النص . يقول الغزالي : قال أصحاب الرأي يضاف الى النص ، لأن الحكم مقطوع في المنصوص والعلة مظنونة ، فلا يضاف مقطوع الى مظنون ، وقـال أصحاب الحديث يضاف الحكم الى العلة المتعدية . المستصفى جـ 2 ص 346 ، كما أن الحنفية لا يجيزون استعمال القياس في الحدود والكفـارات ، تقديمـاً للنص وهو قـوله ﷺ : (ادرأوا الحـدود بالشبهات) ووجه الاستدلال أن الحدود والكفارات عقوبات أو شبيهة بها ، وفي القياس احتمال الخطأ وهو شبهة ، والحدود تدرأ بالشبهات بنص الحديث ، كما امتنعوا عنه في اثبات الاسباب الشرعية ، ويسـوغ القياس في الحـدود والكفارات في مـذهب احمد والشـافعي ، وفي الأسبـاب يجيـزه أكثـر الشافعية . انظر الاحكام للآمدي جـ 4 ص 54 ، 55 والمنخول للغزالي ص 386 ، وفي المنخول أن الأحناف لم يلتزموا عدم القياس في هذه الأشياء ، بل تارة يقيسون وتارة لا يقيسون ، وقد نقل المحقق محمد حسين هيتو قول الشافعي في ذلك .

(2) تأسيس النظر ص 75 .

(3) أصول السرخس جـ 2 ص 113 .

قال بالقياس وترك الأثر ، وهذا بهت وافتراء عليه ، فان كتبه وكتب أصحابه مملوءة من المسائل التي تركوا العمل فيها بالقياس وأخذوا بالأثر[1] .

بعد هذه النقول من كتب الحنفية والمالكية ، لم تبق شبهة في أن التسمية بأهل الرأي وأهل الحديث لم تأت من جهة أن هؤلاء يجمدون عند النصوص ولا يستخدمون المعقول ، ولا أن أولئك يعرضون عن النصوص ويستقلون بالرأي والمعقول ، بل اتضح منها أن كلًّا منهما له قواعد في التشريع يلتزمها ، ولو أدت به الى مخالفة القياس مع أنه من أهل الرأي ، أو الى مخالفة نص جزئي للأخذ بقاعدة كلية مع أنه من أهل الحديث ، وإنك لواجد في فقه هاتين المدرستين من التطبيقات ما يؤيده هذا ويدعومه .

أولاً ـ أمثلة من الفقه الحنفي :

الفقه الحنفي يمثل مدرسة الرأي ، ولكنك تجد الحنفية في أصولهم التزموا أنواعاً من النصوص ، ومنها ما هو مرسل وضعيف وقول صحابي ، وتركوا القياس جانباً ، تجد من الفقه المبنى على ذلك ما يجعلك تصنِّف هـذه الأحكام في فقه مدرسة الحديث دون مدرسة الرأي ، لو كان الأمر يتبع ظاهر التسمية ، دون الأخذ بالمعيار الحقيقي الذي سبقت الاشارة اليه ، والمبنى على منهج موضوعي ، وقواعد ثابتة للتشريع لدى المدرستين ، والعكس صحيح تجده أيضاً في فقه مدرسة أهل الحديث ، وفيما يلي نماذج من ذلك[2] :

1 ـ يقول أبو حنيفة : «ان الوضوء ينتقض بالقهقهة في الصلاة ، وسنده الحديث الذي رواه أبو العالية ، أن رسول اللّه ﷺ كان يصلي ، فجاء ضرير فتردى في بئر ، فضحك طوائف ، فأمر النبي ﷺ الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء والصلاة[3].

---

(1) جـ 1 ص 94 .

(2) انظر فيما يأتي تأسيس النظر للدبوسي ص 75 وأصول السرخس جـ 2 ص 105 واعلام الموقعين جـ 1 ص 31 .

(3) سبق تخريجه وان كل الروايات الواردة في نقض الوضوء بالقهقهة ، واهية لا يحتج بها . انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 1 ص 146 .

أخذ الحنفية بهذ الحديث ، مع أن أئمة الحـديث ضعفوه ، وعلى فـرض صلاحيته للاحتجاج فهو ليس نصاً في الاستدلال ، فـأي رأي يقول ـ لو أن الأمر للرأي ـ أن الوضوء ينتقض بالضحك ، ثم يفرق بين أن يكون داخل الصلاة فينقض ، أو خارجها فلا ينقض ، فلو كانوا يتعلقون بالرأي حيثمـا وجدوه ، وبالقياس أينما لاح ، لقالوا بعكس ذلك ، فإن القهقهة لما كانت معنى لا يبطل الوضوء خارج الصلاة ، فلا يبطله داخلها ، قياساً على الكلام ، اذ لا فـرق بينهما ، ولكنه التزام المنهج ، واتبـاع القواعـد التي تحترم النصـوص وتقف بالعقل عند حدوده .

2 ـ القياس يقضي بأن لا يكون لأقل المهر حد معين ، على أساس أنه معاوضة في مقابل البضع ، والمعاوضة تخضع للتراضي الذي يصـدق بالقليـل والكثير ، ولكن الحنفية حددوا أقله بعشرة دراهم استناداً لخبر ، بعضهم يوقفه عن علي رضي اللّه عنه ، وهو «لا مهر أقل من عشرة دراهم»[1] .

3 ـ أخذوا بحديث ابن مسعود أن النبي ﷺ توضأ بنبيذ التمر ، ثم قال : «تمرة طيبة وماء طهور»[2] مع كثرة من تكلم في هذا الحديث من الأئمة ، وتركوا القياس على سائر الأنبذة التي يتفقون فيها مع غيرهم على عدم صحة التطهير بها . ولهذا أيضاً قالوا ان الثوب يطهر من المنى بالفرك[3] لِمَا روته عائشة في ذلك ، وقاسه غيرهم على البول ، فلا يطهر الا بالغسل .

4 ـ الاستنشاق والمضمضة في الوضوء سنة ، وفي الغسل عندهم من الواجبات ، وقد أخذوا في ذلك بقول ابن عباس[4] ، وتـركوا قيـاسها على الـوضوء المقتضي للسنية .

(1) رواه الدارقطني والبيهقي . قال اليهقي في حديث ضعيف ، وقال الراقطني متروك ، وفي اسناده الحجاج بن أوطأو . انظر نيل الاوطار جـ 6 ص 188 .

(2) أخرجه أبوداود والترمذي وتكلم فيه رجال الحديث انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 1 ص 10 .

(3) روى أبو داود جـ 1 ص 89 عن عائشة رضي الله عنها قالت : كنت أفرك المنى من ثوب الرسول ﷺ فيصلي فيه .

(4) انظر فتح القدير مع شرح العناية على الهداية جـ 1 ص 57 وقد ذكر ما جاء عن ابن عباس في ذلك .

5 ـ اذا خرج الدم من الجرح ولم يسل ، فلا ينقض الوضوء ، وقياسه على السائل عندهم يقضي بالنقض ، ولكنهم تركوا القول بذلك أخذاً بما روي «الوضوء من كل دم سائل»[1].

6 ـ في الاغماء . قالوا اذا كان يوماً وليلة فانه يمنع قضاء الصلاة قياساً ، ولكنا تركنا القياس وقلنا بوجوب القضاء ، لقول عمار بن ياسر رضي اللّه عنهما .

7 ـ اقرار المريض لوارثه مقتضى القياس عندهم أنه نافذ ، ولكنهم أبطلوه لقول ابن عمر بمنعه .

8 ـ القيء عند الحنفية مفطر للصائم ، ومقتضي القياس أن لا يبطل الصوم به لأنه خارج ، والصوم يبطل بما يدخل ، لا بما يخرج ، ولكن لما جاء الحديث بفساد الصوم به تركوا القياس[2] .

9 ـ بل ان الحنفية خالفوا في أصل هام وثيق الصلة باستعمال الرأي ، وهو أنهم في كثير من الأحكام يلاحظون صور الأسباب الشرعية الظاهرة ، دون معانيها ، و المراعى عند المالكية والشافعية هو معاني الأسباب لا صورها .

مثال ذلك ما قاله الحنفية : اذا نكح الرجل أمه ، أو أخته ، أو أي محرم من محارمه ، أو المطلقة ثلاثاً ، أو المجوسية ، ووطئها في هذا العقد ، فانه لا يحد[3] ، ولو كان عالماً ، لأن صورة العقد سبب مبيح في صورة الوفاق ، فيكون شبهة تدرأ الحد . وعند المالكية والشافعية يحد ، لأنه لا عبرة بصورة العقد الخالي من مضمونه ، بل ذكر الزنجاني[4] : ان الحنفية قالوا : اذا استأجر امرأة ليزنى بها لا يحد ، لوجود صورة السبب . وهو اغرب ما يكون .

---

(1) رواه الدارقطني جـ 1 ص 157 وانظر فتح القدير جـ 1 ص 40 .
(2) انظر كشف الأسرار جـ 1 ص 18 .
(3) إلا أن الحنفية قالوا يوجع ضرباً من باب التعزير وليس عليه حد . أنظر فتح القدير في مسائل كثيرة من هذا الباب لا حدّ فيها جـ 5 ص 295 وما بعدها .
(4) تخريج الفروع على الأصول ص 195 .

ثانياً ـ أمثلة من فقه أهل الحديث :

يمثل فقه هذه المدرسة من الأئمة مالك بن أنس وأحمد بن حنبل ، أما الشافعي فقد تتلمذ للمدرستين وأخذ من كل واحدة بسهم ، ولذا تصح نسبته الى كل منهما.

وفي فقه مالك واحمد من المسائل والأصول ما هو بيّن النزعة في استعمال الرأي المستند الى الشرع ، ولو كان الأمر على ما يصوّره بعض أصحاب كتب المناقب والمتعصبون من المذاهب في وصفهم لأهل الحديث وأهل الرأي لامتنعت نسبة هذه الأحكام الى أهل الحديث ، ولكان أصحاب الرأي بها أولى ، ولكنه التزام المنهج الذي يجعل صاحب الحديث يأخذ بالرأي في موطن يظهر لغيره ان الحديث فيه اولى ، ويجعل صاحب الرأي ياخذ بالحديث في موطن يظهر لغيره أن الرأي فيه أصوب ، فهما مدرستان على منهج حقاً والتزام صدقا ، وليس جموداً وتحجراً في جانب ، وتهوراً وانطلاقاً في جانب آخر ، كما يصوره المتعصبون.

فمالك بن أنس ـ وهو امام في مدرسة الحديث ـ لا يأخذ ببعض الأحاديث ، لأنها خالفت عنده القواعد الكلية ، والمقاصد الشرعية العامة ، ولا شك أن تلك المقاصد لا تدرك دون استعمال رأي ، فلم يأخذ بمدلول حديث غسل الاناء سبعاً من ولوغ الكلب[1] في احدى الروايات عنه على نجاسة الكلب ، وقال جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته وكان يضعف دلالته على وجوب التسبيع المستلزم لنجاسة لعابه للقياس ، حيث يقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه[2] ، وفي حديث خيار المجلس قال : وليس لهذا حدّ معروف عندنا ، ولا أمر معمول به ، إشارة الى أن المجلس مجهول المدة ، والجهالة تبطل الخيار ، فقد ضعّف الحديث للقياس الذي عضدته الأصول ، وأنكر حديث اكفاء القدور التي طبخ فيها ما أخذ من الغنيمة قبل القسم ، رفعاً للحرج ، ومراعاة للمصلحة ، وكره صيام ست من شوال ، مع ورود الحديث به سداً للذريعة التي ترجع الى مراعاة المصالح.

---

(1) روى مسلم قال : قال رسول الله ﷺ : (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب) وخرجه البخاري في الوضوء جـ 1 ص 54 .

(2) وقد تقدم ما يفيد أن ذلك قد يعد من تقديم ظاهر القرآن على الخبر .

وأجاز المالكية كغيرهم نصب أمام غير مجتهد عند فقد المجتهد ، وتولية المفضول عند خوف الفتنة في تنصيب الفاضل ، وقبول شهادة أصلح أهل زمانه ولو لم يكن عدلاً ، لأن القول بغير ذلك يفوِّت على الناس حوائجهم ويوقعهم في الفوضى ، كما يترتب على ذلك ضياع الحقوق واهدار الدماء[1].

والعقوبة بالمال ، الأكثر على أنها كانت في الشرع ثم نسخت ، وفي مذهب مالك اذا كانت الجناية في نفس المال أو في عوضه فالعقوبة تجوز في جنسه . ذكر الشاطبي[2] أن مالكاً قال في الزعفران المغشوش اذا وجد بيد من غشّه فانه يتصدق به على المساكين ، قلَّ أو كثر ، وذهب ابن القاسم الى أنه يتصدق بما قل منه ، لا ما كثر . يقول الشاطبي : وهذا التأديب لا نص يشهد له ، لكنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة.

وقضى الصحابة والفقهاء بتضمين الصناع في دعوى تلف ما بأيديهم مطلقاً ، وقد يكون في ذلك تضمين البريء ، وهو مخالف لما عرف في الشرع . ولكن المالكية يقولون في توجيه ذلك : تقابلت مصلحتان هنا وشأن العقلاء تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . فالخاصة مصلحة الصنَّاع والعامة مصلحة سائر الناس ، فان لهم حاجة الى الصناع وهم يغيبون على ما بأيديهم ، والغالب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع شديد الحاجة اليهم لأدى ذلك اما الى ترك الاستصناع وهو الحرج بعينه ، واما أن يضيّعوا ولا يضمنوا، فتضيع الأموال ، ويقولون ان هذا الترجيح تشهد له الأصول من حيث الجملة . ففي الحديث : (لا ضرر ولا ضرار)[3] ، ونهى النبي ﷺ عن النجش، وأن يبيع حاضر لباد[4] ، وقال : (لا تلقّوا[5] السلع حتى يهبط بها السوق) ، فهذا كله من باب ترجيح المصلحة العامة على الخاصة[6].

---

(1) أنظر الإعتصام جـ 2ص 126 .

(2) المرجع السابق جـ 2 ص 124 ، وفيه أن عمر بن الخطاب أراق اللبن المغشوش بالماء تأديباً للغاش .

(3) سبق تخريجه .

(4) رواه البخاري بهذا اللفظ جـ 3 ص 95 .

(5) صحيح البخاري جـ 3 ص 95 .

(6) أنظر الإعتصام جـ 2 ص 119 .

ولست في حاجة للتدليل على أن المالكية يأخذون بالمصالح اكثر من غيرهم ، فقد اشتهر ذلك عنهم حتى طعنوا عليهم بها . نقل الشوكاني عن ابن دقيق العيد قوله في الأخذ بالمصالح : (الذي لا شك فيه ان لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه احمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)[1].

بل ان للمالكيةـ وهم من مدرسة الحديث ـ توسعاً في نوع من القياس انفردوا به عن غيرهم ، وهو جواز القياس على حكم ثبت بالقياس ولا يشترطون في المقيس عليه أن يكون ثابتاً بنص . ولهذا النوع من القياس أهمية كبيرة في تخريج الأحكام ، وتفريع المسائل بقياس بعضها على بعض ، بحيث يتناسى الفقيه العلة التي ثبت بها القياس الأول ، ويعقد مقارنة جديدة بين هذا الفرع والفرع الآخر الذي اعتبر أصلاً له ، ويستخرج منهما حكماً جديداً موافقاً للأول في العلة . يقول ابن رشد ، مبيناً هذا النوع من القياس وأهميته (اذا علم الحكم في الفرع صار أصلاً ، وجاز القياس عليه بعلة اخرى مستنبطة منه ، وانما سمي فرعاً ما دام متردداً بين الأصلين لم يثبت له الحكم بعد ، وكذلك اذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلاً بثبوت الحكم فيه فرع آخر ، بعلة مستنبطة منه ايضاً ، فثبت الحكم فيه صار أصلاً ، وجاز القياس عليه الى ما لا نهاية)[2]

المتعصبون من المذهبين :

من هذا كله يتبين حرص فقهاء العراق على الحديث ، والتمسك بـه وجهد فقهاء الحديث في استخدام المعاني على النصوص عند الحاجة اليها ، وليس عند هؤلاء جمود ولا في الآخرين تهوّر ، كما صورتهم بعض كتب المناقب ، والمتعصبون من المذهبين الذين كان همهم اعلاء مذهبهم وتجريح ما سواه ، فمن أهل الحديث من يصور أصحاب الرأي بأنهم خلعوا الربقة ، فشرعـوا في الدين بـآرائهم واتبعوا

(1) إرشاد الفحول ص 242 .

(2) المقدمات الممهدات جـ 1 . ص 22 .

أهواءهم ومن أهل الرأي من يصف أصحاب الحديث بالجمود والغفلة وأن الفهم والفقه قد جانبهم[1] .

الّا انه اذا كان كلّ من المدرستين يسير في الاتجاه نفسه أخذا بالرأي ، ووقوفا عند النص فما هو السبب في الاختلاف بينهما حتى ان للحنفية أصولا خاصة تميزهم عن أصول باقي الأئمة .

أهم الخصائص التي ميّزت منهج الحنفية في الاستدلال :

صحيح أن مدرسة الحديث انقسمت فيما بعد الى شافعية وحنابلة وظاهرية بالاضافة الى المالكية ، ولكل فريق من هؤلاء آراؤه واجتهاداته التي قد تختلف عن الفريق الآخر ، سواء فيما يتعلق بقبول الأحاديث وردّها، أو بمناهج الاستنباط عموماً.

الّا أنه نظرا لاشتغال فقهاء مدرسة الحجاز بالحديث وخبرتهم برجاله وأسانيده اكتسبوا ثقة زائدة بأخبار الآحاد منه ، فاعتدوا بها واعتمدوا عليها ، وجعلوها قادرة على تخصيص عام الكتاب ، والزيادة بها على ما فيه ، وغير ذلك من الاحكام التي كان لها أثر واضح في اختلاف الاجتهادات الفقهية بين المدرستين .

أما مدرسة العراق فانها كانت أقلّ زادا في الحديث ، لبعدها عن موطن الوحي ، واشتغال كثير من الصحابة الذين انتقلوا اليها بالجهاد والمرابطة في سبيل الله .

وللعراق شهرة واسعة بما وقع فيها من فتن ، وبما شاع فيها من ظهور الوضاعين والزنادقة الذين كان شغلهم الشاغل تشويه الاسلام باختلاف الأحاديث المكذوبة

---

(1) كثيراً ما نجد في كتب المذاهب تندراً بأخطاء مزعومة وقع فيها أصحاب المذهب المخالف ، من هذه الحكايات التي لا يكاد يصدقها عقل ، ما ورد في كشف البزدوي أنه سأل واحداً من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع ، فأجاب بأنها تثبت عملاً بقوله عليه السلام : كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر . يقول الشارح فأخطأ لفوات الرأي . أيُّ رأي فات من يقول هذا الهذيان الذي لا يصدر من عوام الناس ، فهل من الإنصاف نسبة هذا القائل إن صح ذلك إلى أهل الحديث وعدّه على أهل الفقه ، أم أنه التحامل . وكيف يقبل حديث النبي ﷺ ممن يخطيء في البدهيات .

ونشرها بين الناس الأمر الذي جعل فقهاء العراق يحتاطون من الوضّاعين ، فتشدّدوا في قبول أخبار الآحاد في أنواع من الاستدلالات حتى جعلوها لا تقوى على كثير منها ، وكان من أثر ذلك أن كانت لهم عدة قواعد أصولية تتصل بالسنة ، خالفوا فيها قواعد مدرسة اهل الحديث . ومن ذلك ما يلي :

1 ـ منعوا الزيادة عن الكتاب بخبر واحد[1]

والأخذ بهذا المبدأ في فقه العراقيين كان سببا في كثير من الاختلاف بين المدرستين ، لأنه يعني أن حكم المسألة اذا تعرّض لها القرآن بطريقة ما ، لا يقبل فيها بعد ذلك ما جاء عن طريق خبر الآحاد الاّ ما كان موضع بيان دون زيادة حكم جديد ، لأنهم يعدّون الزيادة على القرآن نسخا ، والقرآن متواتر لا ينسخ بالآحاد ، ومن هنا لم يأخذوا بحديث القضاء بالشاهد واليمين[2] في الأموال اكتفاء بقوله تعالى : ﴿ **واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان** ﴾[3] .

حيث إن القرآن لم يذكر الشاهد واليمين فيكون القضاء به زيادة تقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد ، وهو ممنوع .

ولهذا السبب لم يقولوا بزيادة التغريب في حد الزنا ، وجعلوا الحد مائة جلدة فقط لقوله تعالي : ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾[4] لان التغريب زيادة على ما في الكتاب .

ولم يقولوا بفرضية الفاتحة والاعتدال في الصلاة اكتفاء بقوله تعالى : ﴿**فاقرأوا ما تيسر من القرآن**﴾[5] ، وبقوله تعالى : ﴿**اركعوا واسجدوا**﴾[6] ، ولم يذكر اعتدالا ، ولا باشتراط الطهارة في الطواف لعدم اشتراطها في قوله

---

(1) أنظر التلويح على التوضيح جـ 2 ص 36 .

(2) في صحيح مسلم عن ابن عباس أن النبي ﷺ قضى بيمين وشاهد جـ 5 ص 128 ط صبيح .

(3) البقرة آية281 .

(4) النور آية2 .

(5) المزمل آية18 .

(6) الحج آية75 .

تعالى : ﴿**وليطّوّفوا بالبيت**[1] **العتيق**[2]﴾

2 ـ لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، لأن دلالة العام عندهم قطعية ، وخبر الآحاد دلالته ظنية ، ولو جاز تخصيصه به لكان في ذلك تقديم الظنى على القطعي ، وهو ممنوع كما أن شرط تخصيص العام وتقييد المطلق عندهم المقارنة . فاذا لم يكن مقارنا كان ناسخا ، ولذا قالوا في قوله تعالى : ﴿**ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾[3] منسوخ بالقيود المذكورة في الأوصاف التي سألوا عنها ، لأنها متأخرة عن طلب ذبح بقرة مطلقا[4] . وهذا الاتجاه جعلهم يقولون بالنسخ كثيرا ، ويختلفون في كثير من الاحكام مع غيرهم ، لأن ورود الخاص بعد العام ينسخه بالكلية ، ولا يبقى لبعض أفراد العام حكم خارج المخصص كما هو الحال عند غيرهم ، فقوله تعالى : ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾[5] ناسخ عند الحنفية لقوله تعالى : ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا**﴾[6] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿**والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾[7] ناسخ لآية : ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ**﴾[8] .

وكذلك جعلوا السلب للقاتل[9] في قول النبي ﷺ (من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه)[10] اذا قال الامام ذلك ناسخا لمدلول قوله تعالى : ﴿**واعلموا انما غنمتم من شيء**[11] . . . **الاية**﴾ .

---

(1) الحج آية27 .

(2) أنظر تيسير التحرير جـ 3 ص 13 .

(3) البقرة آية66 .

(4) أنظر تيسير التحرير جـ 1 ص 272 ، جـ 3 ص 13 .

(5) الطلاق آية4 .

(6) البقرة آية232 .

(7) المائدة آية6 .

(8) البقرة آية219 .

(9) أنظر تيسير التحرير جـ 1 ص 377 .

(10) قال ﷺ ذلك يوم حنين ، خرجه البخاري في الصحيح جـ 4 ص 112 .

(11) الأنفال آية41 .

3 ـ لم يقبلوا خبر الآحاد فيما تعم به البلوى وشأنه الانتشار بين الناس ، لأن صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه ، وشأن ما تعم به البلوى الاستفاضة في نقله بين الخلق ، فحين لم يشتهر النقل علم كونه لم يعمل به ، ولهذا لم يعملوا بحديث الوضوء من مس الذكر، لأن بسرة بنت صفوان تفرَّدت بروايته مع عموم الحاجة لهم الى معرفته[1] ، يقول السرخسي : فالقول بأن النبي ﷺ خصّها بتعلم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج اليه ، ولم يعلمه سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه محال[2] .

ولهذا أيضا تركوا خبر الوضوء مما مسّت النار ، وخبر الوضوء من حمل الجنازة ، ولم يعملوا بالأحاديث الدالة على الجهر بالبسملة في الصلاة ، والدّالة على رفع اليدين عند الركوع والرفع منه ، وحديث خيار المجلس لأن النقل لم يشتهر في هذه الأحاديث ، مع أنها مما تعم به البلوى ، وبناء على هذا الأصل لم يقبلوا أيضاً شهادة المنفرد برؤيةالهلال إذا كانت مُصحِيَةً لعموم البلوى وتوفر الدواعي على رؤيته ، وقبله الشافعية[3] .

4 ـ ردّوا خبر الآحاد اذا خالف القواعد العامة والأصول المجتمعة عندهم ، ويعدون الخبر المروي بخلاف ذلك شاذا ، ومن ذلك ردّهم لحديث المصرّاة ، وقالوا ان في رد الشاة ، وصاع من تمر عوضا عن اللبن مخالفة لقاعدة (الخراج بالضمان) فان من عليه الغرم له الغنم ، ومخالفة لقوله تعالى : **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾**[4] ، لأن التعويض انما يكون بالمثل ـ ان أمكن ، وإلاّ فبالقيمة ، لا بشيء آخر مخالف قدرا ونوعا[5] .

---

(1) حديث بسرة في نقض الوضوء من مس الذكر رواه الخمسة ، وقال البخاري هو أصح شيء في الباب . أنظر سبل السلام جـ 1 ص 67 .

(2) أنظر أصول السرخسي جـ 1 ص 368 .

(3) أنظر تخريج الفروع للزنجاني ص 17 ، وفتح القدير مع العناية جـ 2 ص 320 .

(4) البقرة آية193 .

(5) أنظر نيل الأوطار جـ 5 ص 245 .

ومن هنا أولِوا حديث العرايا ، وحملوا البيع على العطية لمخالفته لقاعدة الربا المأخوذة من جملة أحاديث أخرى[1] ، وفي معاني الآثار للطحاوي الكثير من هذه الأمثلة التي تركوا فيها خبر الواحد للقواعد العامة .

5 ـ الأخذ بالأحوط عند اختلاف أخبار الآحاد ، وغيرهم يأخذ بما يراه أوثق سندا ، ولذلك أخذ الحنفية في تقدير النصاب الذي تقطع فيه يد السارق برواية عشرة الدراهم[2] دون رواية ربع دينار ، وذلـك لأن القطع في العشرة متحقق ، لاتفاق الروايات عليه فان من يرى القطع في ربع دينار أو ثلاثة دراهم يرى القطع في عشرة الدراهم من باب أولى بخلاف العكس . فيكون القطع فيما دون عشرة الدراهم فيه شبهة اقامة الحد على من سرق أقل من النصاب ، والحدود تدرأ بالشبهات ، وهكـذا قالـوا أيضا في أقـل الصداق ، وأخـذوا بأن أقله عشـرة دراهم ، لا ربع دينار ، أخذا بالاحوط .

كما أنهم لم يقبلوا خبر الواحد الذي عمل راويه بخلافه ، ولذلك لم يأخذوا بخبر أبي هريرة في غسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب ، لأنه مخالف لفتوى أبي هريرة في ذلك .

هذا أهم ما يكون من أسباب اختـلاف فقه مـدرسة العـراق عن فقه مـدرسة الحجاز فيما يتعلّق بالعمل بـالحديث والسنـة . وهناك أسبـاب أخرى كثيـرة تتعلق بالأصول الأخرى ، وبقواعد الاستنباط ، لكل فريق فيها منهجه واصطلاحه .

---

(1) أنظر نيل الأوطار جـ 5 ص 228 .

(2) فقد ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ قطع في مجن وروى الطحاوي عن ابن عباس أن ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . أنظر سبل السلام جـ 4 ص 19 .



الباب الثالث

موافقة النقل للعقل

الفصل الأول

النصوص لا تتعارض ولا تختلف

الفصل الثاني

النقل لا يتعارض مع العقل



الفصل الأول

النصوص لا تتعارض ولا تختلف

معنى التعارض والاختلاف :

عرّف الأصوليون التعارض بتعريفات متعددة ، ترجع في مجموعها الى معنى واحد . ففي شرح جمع الجوامع للسيناوني ، « التعارض تقابل الدليلين بأن يدل كل واحد منهما على منافي ما يدل عليه الآخر »[1] .

وللزركشي في البحر[2] « بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة . وفي التحرير اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر »[3] .

ومعظم كتب الأصول تعرضت لتعريف التعارض ومجموع ما ذكرته في ذلك يرجع الى معنى التضاد والتناقض ، وبذلك يكون معنى التعارض في نصوص الشريعة : التناقض والبطلان ، ومثل التعارض الاختلاف ، فانهما في هذا المقام بمعنى واحد . قال تعالى : **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾**[4] . يقول القرطبي في تفسير الآية : (وانما أراد اختلاف التناقض والتفسير وهو مروي عن ابن عباس وقتادة وغيرهما)[5] .

---

(1) جـ 3 ص 65 .

(2) مخطوط بدار الكتب المصرية جـ 3 ورقة178 .

(3) تيسير التحرير جـ 3 ص 136 .

(4) النساء آية81 .

(5) تفسير القرطبي جـ 5 ص 290 .

التعارض بهذا المعنى ممتنع :

لا شك أن التعارض والاختلاف بهذا المعنى ممتنع وجوده في أدلة الشريعة ، باعتبار الواقع ونفس الأمر ، وما يقع منه للناظر فانما هـو في الظاهـر فقط . يقول صاحب التحرير : (والحق ان التعارض معناه في الظاهر فقط ، لجهلنا بالمراد أو بالمتقدم منهما ، لا أنهما متعارضان في نفس الأمر)[1].

وورود التعارض ظاهراً سببه أن معظم النصوص ظنية في دلالتها أو ثبوتها ، فربما ذهب المجتهد في حملها مذهب التعارض لما تهيّأ له من صحة في السند ، وهو غير صحيح ، أو لأنه حمل النصّ على معنى مخصوص انصرف الى دهنـه ، وفي الحقيقة ليس هو كذلك ، فا أوهم التناقض مرجعه اما كذب الناقل أو خطأ الناظر ، أو الجهل بالنـاسخ . يقـول شهاب الـدين الفتّوحي الحنبلى : (اعلم أنـه لا تعارض بالحقيقة في حجج الشرع . قال أبو بكر الخلال من أئمة اصحابنا المتقدمين : (لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان ، ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به ، فأحد المتعارضين باطل . إما لكذب الناقل ، أو لخطأ الناظر في النظريات ، أو لبطلان حكمه بالنسخ .

قال ابن خزيمة : (لاأعرف حديثين صحيحين متضادين ، فمن كان عنده منه شيء فليأت به لِؤُألِف بينهما ، وكان من أحسن الناس كلاماً في ذلك)[2] .

ويقول صدر الشريعة : (اعلم أن في الكتاب والسّنة حقيقة التعارض غيـر متحققة ، لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتّحد زمن ورودهما ، ولا شك أن الشارع تعالى وتقدّس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد ، بل ينزل أحدهما سابقاً ، والآخر متأخراً ناسخاً للأول ، لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهّمنا التعارض)[3] .

الأدلة على عدم التناقض :

والدليل على عدم وجود التناقض في الشريعة أمور :

---

(1) أنظر تيسير التحرير جـ 3 ص 136 .

(2) شرح مختصر تحرير المنقول ورقة278 المكتبة الأزهرية .

(3) التوضيح جـ 2 ص 102 .

أولاً ـ آيات القرآن الكثيرة التي دلّت على أن الشريعة أمرها واحد ، والاختلاف بالتعارض فيها ممنوع . قال تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[1] .

فالذين وبّخهم القرآن بهذه الآية وقت نزوله كان البيان صنعتهم ، والبلاغة ذوقهم ، ونظم الكلام يعقدون له المجالس ، ويشدّون إليه الرحال ، ويزنونه بميزان شهد الكافة لهم بالتفوق فيه ، والدواعي التي تدعوهم إلى تنقيص القرآن متوافرة ، فإنه تحدّاهم ببيانه وبلاغته وسفّه أحلامهم ، وسخر من دينهم ودين آبائهم ، ولا مانع يمنعهم من بيان معايبه إن كانت ـ ولم توجد ـ ولكنهم مع ذلك ومع جرأتهم على التكذيب استطاعوا أن يقولوا : إنه سحر ، وأساطير الأولين ، ويعلّمه بشر ، ولم يستطيعوا أن يقعوا منه على تناقض واحد أو اختلاف ، فلم يقل أحد منهم إنه كلام هزيل متناقض ، ولو عثروا على شيء من ذلك لردوا على القرآن بملء أفواههم ، ولقالوا بل وجدنا في اختلافاً كثيراً ، ولكن عكس ذلك حصل ، فلم يسعهم إلا أن يعترفوا له راغمين ، بعد أن سيطر على قلوبهم وعقولهم ، حتى قال قائلهم ـ وقد أخذ ببيان القرآن ـ (إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإن أعلاه ، لمثمر ، وإن أسفله لمغدق ، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه ، وما هو بقول بشر)[2] .

وفي القرآن آيات كثيرة تبطل الإختلاف وتمنعه . قال تعالى : ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردّوه الى الله والرسول** ﴾[3] . قال المزني صاحب الشافعي في معناها : (ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة) . والآية دليل على عدم وجود الاختلاف في الكتاب والسنة لأنه لا يرتفع الخلاف إلاّ بالرجوع إلى أمر لا اختلاف فيه .

وقال تعالى : ﴿ **الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً** ﴾[4] .

---

(1) النساء آية81 .

(2) هو الوليد بن المغيرة الذي قال الله في أمره ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً . . ﴾ إلى آخر الآيات ، كما في سيرة ابن هشام جـ 1 ص 166 وغيرها .

(3) النساء آية58 .

(4) الكهف آية جـ 1 .

يقول الطبري في تفسير الآية ـ بعد أن ذكر رأي ابن عباس رضي الله عنهما (معناه أنزل الكتاب على عبده قيّماً مستقيماً لااختلاف فيه ولا تفاوت ، بل بعضه يصدق بعضاً ، وبعضه يشهد لبعض) .

وقال تعالى : ﴿ **إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم** ﴾[1] . والذي يهدي إلى الأقوم لا يكون متناقضاً بحال .

ثانياً ـ اتفقت الأمة على وقوع النسخ في النصوص ، وأبو مسلم الذي اشتهر خلافه يُسمّيه تخصيصاً[2] ، والمعنى واحد ، وقد نص القرآن على جواز النسخ . قال تعالى : ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾[3] ، كما اتفقت الأمة على أن من النصوص ما هو عام ، ومنها ما هو خاص ، ومنها ما هو مقيد وما هو مطلق ، وما هو راجح وما هو مرجوح ، وأن العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه ممنوع ، وكذلك المطلق مع المقيد ، والمرجوح مع الراجح .

ووجه دلالة هذه الأمور على منع الاختلاف والتعارض أن التعارض لو كان واقعاً في نصوص الشريعة أو جائزاً لما كان للقول بالنسخ ما يدعو إليه ، لأن النسخ إنما يقال به لرفع التعارض عندما لايكون هناك وجه للجمع بين النصين . فإذا كان التناقض جائزاً يصير العمل بالنصين المتعارضين سائغاً ، ويكون القول بالنسخ ممنوعاً ، لعدم الحاجة إليه ، لكن النسخ جائز وواقع ، فدل وقوعه على ارتفاع التناقض .

ثالثاً ـ إن الاختلاف والتناقض يؤدِّيان إلى التكليف بما لايطاق ، وهو ممنوع بقوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها** ﴾[4] . فما يؤدي إليه من الاختلاف والتناقض ممنوع أيضاً .

بيان ذلك : أن الأمرين المتناقضين معناهما أن يقول أحدهما : قم ، والآخر :

---

(1) الإسراء آية9 .

(2) أنظر الأحكام لابن حزم جـ 4 ص 70 ، والذخيرة للقرافي جـ 1 ص 104 .

(3) البقرة آية105 .

(4) البقرة آية285 .

أقعد ، أو افعل ولا تفعل لشخص واحد في وقت واحد ، والمكلّف لايستطيع فعل القيام والقعود في نفس الوقت ، ولا الامتناع عليهما معاً ، فإن ذلك متعذر بالحسّ والمشاهدة ، ولا يصح أن يأتي بأحدهما دون الآخر ، لأنـه لايحقق المأمـور به ، وبذلك تكون قد انسدّت جميع الأبواب للإتيان بالفعل ، واستحال امتثال المكلّف للشريعة ، فلم يبق إلاّ القول برفع التناقض الذي يتحقق معه الامتثال . قال ابن عبد السلام : (لايتصور تعارض علمين ، ولا تعارض ظنيين لأن ذلك يؤدي إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد في زمن واحد)[1] .

رابعاً ـ إن الاختلاف والتناقض معناه العبث والغفلة من صاحب الشرع وهـو محال . ذلك أنه لايحصل المقصد من التكليف مع التناقض ، وهذا عين العبث ، فإن المكلف عندما يؤمر بفعل وينهي عنه في الوقت نفسه ، لايمكنه أن يفهم طلب الفعل لأنه نهي عنه ، ولا أن يفهم طلب الترك لأنه أمر بالفعل ، فلا يتحصل له فهم التكليف ، وبالتالي لايتصور توجيه مثل هذا الخطاب إليه بحال ، لأنه عبث يتنزه عنه آحاد الناس ، فلا يتصور وقوعه من الله عز وجلّ .

والقرآن والسنة في نفي التعارض والاختلاف سواء . يقول ابن حزم : (إذا تعارض الحديثان أو الآية والحديث فيما يظن من لايعلم ، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه ليس بعض أولى بالإستعمال من بعض ، ولا حديث أوجب من حديث . . وكلّ من عند الله عزّ وجل ، وكلّ سواء في وجوب الطاعة)[2] .

أقسام ما يوهم التعارض من النصوص :

مايوهم التعارض من النصوص ثلاثة وجوه :

الوجه الأول ـ معارضة بين خاص وعام

الوجه الثاني ـ معارضة بين نصين أفرادهما متساوية

الوجه الثالث ـ ورود أحكام مختلفة على محل واحد

---

(1) قواعد الأحكام جـ 2 ص 52 .

(2) الأحكام جـ 2 ص 21 ، وانظر في الأدلة على عدم وجود التناقض في الشريعة ، الموافقات للشاطبي جـ 4 ص 131 .

الوجه الأول : المعارضة بين خاص وعام :

أما الوجه الأول فلا تعارض فيه ، لأن التعارض كما تقدم هو المقابلة بين الدليلين بحيث يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر . فمن شرط التعارض اتحاد جهة السلب والإيجاب ، واتحاد الزمان ، مع التناقض في المعنى ، وهذا غير متحقق في ورود الخاص مع العام ، فإن الخاص لايمنع مقتضى العام ، وإنما يطلب تحقيق ذاته فيما اختص به ، ويترك ماسوى ذلك لدلالة العام .

مثال ذلك قول الله تعالى في وصف الحرام : ﴿ **ومن دخله كان آمناً** ﴾[1] ، مع قول النبي ﷺ لما دخل مكة وقد قالوا له ان ابن خطل متعلق بأستار الكعبة قال : (اقتلوه)[2] . وكذلك قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق . الآية** ﴾[3] فإنها تدل على وجوب الوضوء لكل صلاة . لكن ثبت في السنة أن النبي ﷺ صلّى بالوضوء الواحد صلاتين[4] وثلاثة ، فإن العام في هذه الحالة يعمل به في غير مورد الخاص ، والخاص يعمل به في خصوصه .

هذا إذا كان العام والخاص مختلفين في السلب والإيجاب . أما إذا كانا متفقين فإنهما يفيدان زيادة التأكيد لأن الخاص يكون قد دلّ عليه النص مرتين . مرة في ضمن العام ، ومرة مستقلاً بذاته كما في قوله تعالى : وهو يأمر بالإحسان أمراً عاماً في كل شيء : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾[5] ، ثم يأمر به في موضع آخر مخصوصاً بأفراد يعينهم : ﴿ **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين** ﴾[6] الآية . ثم يقيده في موضع ثالث بالوالدين خاصة فقال :

---

(1) آل عمران آية97 .

(2) صحيح البخاري جـ 4 ص 82 .

(3) المائدة آية7 . .

(4) روى البخاري جـ 1 ص 64 عن سويد بن النعمان قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ عام خيبر حتى إذا كنا بالصهباء صلى لنا رسول الله ﷺ العصر فلما صلى دعا بالأطعمة فلم يؤت إلا بالسويق فأكلنا وشربنا ثم قام النبي إلى المغرب فمضمض ثم صلى بنا المغرب ولم يتوضأ وانظر نيل الأوطار جـ 1 ص 241 .

(5) النحل آية 90 .

(6) النساء آية36 .

﴿ ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً ﴾[1] .

فهذه النصوص بنوعيها لايتبادر إلى ذهن عاقل أن بها شيئاً من التناقض ، وآية ذلك أن أقل العقلاء إدراكاً يمكنه الامتثال وإتيان المأمور به على الوجه الذي ورد في الخطاب ، على حين أن الحال في الخطاب المتناقض تعذر الإمتثال ، وبذلك يكون ورود الخاص مع العام ليس إلا نوعاً من البيان في النصوص عندما يقتضي المقام تأكيد المعنى وإبرازه بصورة أقوى ، أو تحقيقاً لمصلحة لا يشملها النص إذا اطرد على عمومه .

إلا أن هناك حالة من حالات ورود الخاص مع العام أقرب إلى إيهام التناقض مما سبق ، وهي عندما يكون كل واحد من النصين عامّاً من جهة ، خاصاً من جهة أخرى ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾[2] ، فإنه يفيد عموم وجوب أداء فريضة الحج على جميع الناس ، ووسيلة ذلك التي لايتحقق بدونها السفر إلى مكة . وقد عارض هذا قول النبي ﷺ (ولا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم)[3] .

ففي الحديث ما يفيد منع المرأة من السفر ولو كان سفر حج دون وجود محرم . وفي الآية ما يفيد مطالبة جميع الناس بالسفر إلى الحج ،فالآية عامة في جميع الناس ، خاصة في نوع من السفر ، والحديث خاص في نوع من الناس عام في أنواع السفر ، فكأن النصين يُكوِّنان قاعدة تقول : جميع من استطاع يجب عليهم السفر إلى الحج ، بعض الناس لايجوز لهم السفر مطلقاً .

وللفقهاء إتجاهان في التوفيق بين الدليلين في مثل هذه الحالة .

اتجاه يذهب إلى أن عموم الآية خصصه الحديث . بمعنى أنه يجب على جميع الناس أن يسافروا إلى الحج ماعدا المرأة التي لا تجد محرماً فلا حج عليها ، واتجاه آخر يذهب إلى تخصيص الحديث بالآية ، بمعنى أنه يحرم على المرأة أن

---

(1) الأحقاف آية14 .

(2) آل عمران آية97 .

(3) سبق تخريجه .

تسافر من غير محرم إلا إذا كان سفرها إلى الحج .

وفي باب الترجيح يذكر الأصوليون أن من مرجحات أحد النصين على الآخر وجود نص ثالث يشهد له ، وابن حزم يرى أنه يعمل بهذا أيضاً في التخصيص حيث يكون ما شهد له نص ثالث هو المخصص دون مالم يشهد له ، وعليه فقد جعل آية إيجاب الحج مخصصة لحديث : « لا تسافر المرأة » لوجود النص الدال على نهي أن تمنع المرأة من المساجد التي من بينها الكعبة والبيت الحرام[1] .

وهناك مرجح آخر يمكن الاستفادة منه في مثل هذه الحالة وهو اذا ما تبين لنا أن أحد النصين غير مراد به عمومه قطعاً ، لوجود مانع يمنع من ذلك ، والنصِّ الآخر ليس فيه ما يحول دون ارادة التعميم وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ **يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين** ﴾[2] ، فانه يفيد أفضلية بني اسرائيل على جميع العالمين ، وورد في آية أخرى قوله تعالى خطابا لأمة محمد ﷺ : ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾[3] الأمر الذي يفيد أنها أفضل الأمم، فلا يقال : ان كل واحدة من الآيتين يصح أن تكون مخصصة للأخرى لتساوي الاحتمالين ، بل نقول ان هناك مرجحا يجعل آية بني اسرائيل غير مراد بها العموم ، ذلك انها تفيد تفضيل بني اسرائيل على العالمين ، والعالمين جمع لكلمة عالم ، وهو ما سوى الله تعالي مما يشمل الانبياء والرسل ، فلو جاز اطلاق العموم في الآية لكان بنو إسرائيل أفضل من رسل الله جميعا الذين اختارهم لهداية البشر ، وهو في غاية البعد ، ولكن لا نجد في آية ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس** ﴾ ما يمنع ارادة التعميم ، حيث انه لا يلزم من تفضيل أمة محمد ﷺ على الأمم الأخرى تفضيلها

---

(1) في شرح عمدة الأحكام لابن دقيق أن هذا لا يصلح مرجحاً ، فإنه عام في جميع المساجد فيمكن أن يخص منه المسجد الذي يحتاج الخروج له إلى سفر ويأتي نفس الأشكال أي ليس أحد النصين أولى بالتخصيص من الآخر جـ 3 ص 487 . ويمكن القول بأنه لا معارضة أصلاً بين الحديث والآية ، لأن الحديث أفاد أن المرأة لا تسافر إلا مع محرم ، فالمحرم شرط لاستطاعة السفر في حق المرأة فإذا فقدت ذلك فلا يجب عليها الحج لفقد الإستطاعة الذي دلت عليه الآية ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ .

(2) البقرة آية121 . (3) آل عمران آية110 .

على الرسل المبعوثة الى تلك الأمم ، ولا يلزم منه تفضيلها على الملائكة أيضاً ، لتقييد الأمة بالناس .

واذا كان أحد النصين دخله التخصيص قطعا ، والآخر لم يدخله التخصيص كان الذي دخله التخصيص اولى بحمله على المعنى الخاص ، وبذلك تكون آية **﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾** مخصصة لعموم **﴿ وأني فضلتكم على العالمين ﴾**[1] .

الوجه الثاني : المعارضة بين نصين أفرادهما متساوية : الوجه الثاني مما يوهم المعارضة ما كان بين نصين أفرادهما متساوية من حيث الكم . ثم يثبت أحد النصين ما ينفيه الآخر ، وصورة التعارض في هذا أوضح من سابقه ، وله أمثلة كثيرة ، وليس الغرض استقصاأها وانما التنبيه عليها ، من ذلك حديث (من أصبح جنبا فلا صوم له)[2] من حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنبا وهو صائم[3] ، وحديث أبي رافع عند الترمذي أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال[4] • مع حديث ابن عباس أنه تزوجها وهو محرم [5] ، وحديث (من مس ذكره فليتوضأ)[6] مع حديث : (انما هو بضعة منك)[7] وحديث « لا عدوى ولا طيرة »[8] مع قوله فِرَّ من المجذوم[9] ، وحديث « لا وصية لوارث »[10] مع قوله : **﴿ الوصية للوالدين والأقربين ﴾**[11] .

---

(1) أنظر المستصفى جـ 2 ص 150 ، والأحكام للآمدي جـ 4 ص 222 ، والأحكام لابن حزم جـ 2 ص 29 .

(2) أنظر نيل الأوطار جـ 4 ص 238 وفي صحيح البخاري جـ 3 ص 38 عن أبي هريرة كان النبي ﷺ يأمر بالفطر ، وانظر أيضاً صحيح مسلم جـ 3 ص 137 ط صبيح .

(3) صحيح البخاري في الصوم جـ 3 ص 38 .

(4) أنظر تحفة الأحوذي جـ 3 ص 580 .

(5) أنظر صحيح البخاري جـ 3 ص 19 .

(6) أخرجه الخمسة ، وقال البخاري أصح شيء في هذا الباب .

(7) رواه الخمسة وصححه إبن حبان .

(8) و (9) رواه البخاري جـ 7 .

(10) قال في منتقى الأخبار رواه الخمسة إلا النسائي .

(11) البقرة آية179،وقد ترجم البخاري جـ 4 ص 4 باب لا وصية لوارث وروى ما يفيد معنى الحديث دون لفظه .

ورفع الاختلاف المتوهم بين النصوص في هذا الوجه يكون بواحد من طرق ثلاثة على الترتيب :

١ ـ الجمع بين المختلفين إن أمكن .

٢ ـ نسخ المتأخر للمتقدم إذا عرف التاريخ

٣ ـ ترجيح أحد النصين على الآخر اذا لم يعرف المتقدم للأخذ بالراجح وترك المرجوح[1] .

الطريق الأول الجمع بين النصّين :

ومعناه بين النصين المتعارضين من حيث الدلالة بالتقييد او التنويع أو المجاز .

فالجمع بين العامين بالتنويع[2] ، وبين المطلقين بالتقييد ، وبين الخاصين بالتبعيض ، أو حمل أحدهما على المجاز .

وقد جاء في السنة ما علمنا به النبي ﷺ الجمع بين النصّين اذا تعارضا ظاهرا ،

---

(1) في قواعد المقري من المالكية إذا كان ما يقاوم الدليل نطلب الجمع مطلقاً أو من وجه لا يخرجه عن طريق المخاطبات العامة التي انبنى عليها الشرع ، فإن لم يوجد طلب التاريخ للنسخ فإن لم يكن طلب الترجيع وإلا تساقطا . نقله الفلاني في ايقاظ الهمم ص 89 وفي المستصفى جـ 2 ص 143 المختار أن الجمع وإن بعد أولى من تقدير النسخ . وفي إرشاد الفحول ص 276 ومن شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها أنه لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فإن أمكن تعين المصير إليه ولم يجز الترجيح ، ونقل مثل ذلك عن المحصول ثم قال وبه قال جميع الفقهاء .

هذا ما يقرره غير الحنفية . أما الحنفية فلا يرتبون كذلك عند التعارض وإنما يقولون النسخ أولاً إن علم المتأخر ويليه الترجيح إن وجد مرجح ، ثم الجمع إن أمكن . يقول الكمال في التحرير (إذ حكمه ـ التعارض ـ النسخ إن علم المتأخر وإلا فالترجيح ثم الجمع إلى أن يقول وقد يخال تقدم الجمع لقولهم الإعمال أولى من الإهمال وهو في الجمع . لكن الاستقراء خلافه. تيسير التحرير جـ 3 ص 137 ، وهذه الأوجه الثلاثة للجمع تأتي إذا كان النصان المتعارضان ظنيين أو احدهما ظنياً . اما اذا كانا قطعيين في الدلالة والثبوت فلا سبيل إلى الجمع أو الترجيح بل النسخ إن علم المتأخر وإلا فالتوقف ، وهذا مجرد افتراض فلم يعثر له على مثال واحد في الشريعة . أنظر الأحكام للآمدي جـ 3 ص 166 والمستصفى جـ 2 ص 393 .

(2) مثال التنويع إذا قال الشارع مثلاً أقتلوا المشركين ، لا تقتلوا المشركين يحمل الأول على الحربيين ، والثاني على أهل الذمة ، وإذا قال الصلاة واجبة . الصلاة غير واجبة يحمل الأول على ما بعد البلوغ والثاني على ما قبله وهكذا . أنظر مسلم الثبوت جـ 2 ص194 ، وتيسير التحرير جـ 3 ص 138 .

فقد نهى ﷺ عمر بن الخطاب عن لبس الحرير ـ في حلة عطارد ـ وقال : (إنما يلبس هذه من لا خلاق له فى الآخرة)[1] .

ثم بعث له حلة سيراء في وقت آخر ، فجاء عمر قائلا : كَسَوْتَنيها وقد قلت في حلة عطارد ما قلت ؟) فقال ﷺ مبيناً اختلاف الحالين : (لم أبعثها اليك لتلبسها) وفي رواية (لتصيب بها حاجتك)[2] فخص النهي الأول باللبس للرجال ، والاهداء في المرة الثانية بوجوه الانتفاع الاخرى ، كالبيع والهبة والهدية[3] ، وهو ما يعد من قبيل الجمع بين الخاصين بالتبعيض بحمل أحدهما على حال ، والآخر على حال غيره .

ومن أمثلة هذا الوجه مما ظاهره التعارض ما يلي :

1 ـ قراءة النصب والجر في قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين** ﴾[4] قرىء أرجلكم بالجر ، وأرجلكم بالنصب ، والجر يقتضي عطفها على الرؤوس فيكون الواجب فيها المسح لا الغسل كما في المعطوف عليه ، والنصب يقتضي عطفها على الأيدي ، فيكون الواجب فيها الغسل . فتكون الآية قد أوجبت الغسل في الرجلين مرة ولم توجبه مرة اخرى ، ولولا ما ورد في السنة من طريق التواتر عن أزيد من ثلاثين صحابيا كلهم نقلوا عن رسول الله ﷺ غسل الرجلين في الوضوء قبل نزول هذه الآية وبعدها لصح القول بأن الأية دلّت على التخيير بين المسح والغسل ، لكن وقد نقل ذلك لم يبق الا توجيه قراءة الجرِّ لتدل على ما دلت عليه قراءة النصب ، وفي اللغة متسع لهذا الحمل ،وذلك بجعل المسح الذي دلت عليه قراءة الجر مجازا عن الغسل، بقرينة تواتر وجوب الغسل عن النبي ﷺ ، والعلاقة هنا المشابهة الحاصلة بين الغسل والمسح وهي مشابهة ظاهرة ، والفائدة من المجاز الدعوة الى ترك

---

(1) البخاري في الجمعة جـ 2 ص 4 وأبو داود في اللباس .

(2) البخاري في الجمعة جـ 2 ص 4 وأبو داود في اللباس .

(3) أنظر الأحكام لابن حزم جـ 2 ص 35 .

(4) المائدة آية7 .

الاسراف في صب الماء ، لأن الرجلين مَظِنَّة له ، وفي التعبير بالمسح عن الغسل ما يفيد تحبيب الاقلال منه .

ويمكن حمل قراءة الجر على مسح الخفين ، وقراءة النصب على غسل الرجلين وان كانت الآية لم تفصِّل ذلك ، فان السنة قد بينته بما ثبت فيها من الاكتفاء بالمسح عليهما اذا لبسا على طهارة[1] ، وهذا الوجه في الآية منقول عن الامام الشافعي رضي الله عنه[2] .

2 ـ ما ورد اخبارا عن المشركين في قوله تعالى : ﴿ **فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون** ﴾ .[3] ﴿ **فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون** ﴾[4] ، ففي الآية الأولى نفي المساءلة بينهم وفي الآية الثانية ما يثبتها . وقد أجاب عن هذا ابن عباس رضي الله عنهما في ما رواه الحافظ البغدادي[5] بسنده قال : (اذا نفخ في الصور النفخة الاولى فصعق من في السموات ومن في الأرض الا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ، ثم اذا نفخ فيه أخرى في المرة الثانية أقبل بعضهم على بعض يتساءلون .

وقد روى ابن جرير عن عبد الله بن مسعود وجها آخر للجمع قال : (يؤخذ بالعبد يوم القيامة فينادي ألا إن هذا فلان فمن كان له حق قبله فليأت ، قال فتودّ المرأة يومئذ ان يثبت لها حق على أبيها أو ابنها أو أخيها أو زوجها ، فلا أنساب بينهم يومئذ ، ولا يتساءلون)[6] وهو وجيه .

3 ـ ورد في حديث العسيف عندما اختصم الأعرابي ورجل آخر الى رسول الله ﷺ قال : (والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله)[7] ثم حكم على ابن أحدهما بالجلد والتغريب ، وعلى امرأة الآخر بالرجم ، وقد قالوا : ان كلًا من التغريب والرجم لم يرد النص عليهما في كتاب الله ، مع ان النبي ﷺ أقسم أن يقضي لهما به .

---

(1) حديث المغيرة في المسح على الخفين خرجه البخاري جـ 1 ص 63 .

(2) أنظر مسلم الثبوت جـ 2 ص 196 .

(3) المؤمنون آية102 .

(4) الصفات آية50 .

(5) أنظر الفقيه والمتفقه ص 60 وما بعدها .

(6) أنظر الإتقان جـ 3 ص 81 .

(7) صحيح البخاري جـ 3 ص 250 .

وقد أجاب أصحاب الحديث أن رسول الله ﷺ لم يرد بقوله لأقضين بينكما بكتاب الله خصوص القرآن ، وانما أراد بكتاب الله ما هو أعم وهو حكمه سواء أكان في القرآن أم في السنة ، والكتاب كما يطلق على القرآن اطلاقا صحيحا يطلق أيضا على الحكم من حيث هو ، كما قال تعالى : ﴿ **كتاب الله عليكم** ﴾[1] ومعناه فرضه وحكمه ، واذا كان قول رسول الله ﷺ (لأقضين بينكما بكتاب الله) لا يتعين أن يكون مرادا به القرآن فلا اشكال ولا معارضة في الحديث ، لأن ما حكم به رسول الله ﷺ يكون قد فرضه الله وكتبه على عباده .

وقال ابن المنذر : أقسم النبي ﷺ في قصة العسيف : أنه يقضي بكتاب الله تعالى ، ثم قال : (ان عليه جلد مائة وتغريب عام) وهو المبين لكتاب الله ، فكأنه يرى ان القرآن أجمل في ذكر حدّ الزاني ، حيث لم يذكر التغريب والرجم ، والحديث بين الاجمال ، وعليه فيصح أن يراد بكتاب الله في لفظ الحديث خصوص القرآن ، وكونه سكت عن حكم بيّنه النبي ﷺ ليس من المعارضة في شيء ، بل هو من قبيل البيان[2] الوارد في قوله تعالى : ﴿ **وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل اليهم** ﴾[3] .

4 ـ ومما أوهم التعارض أحاديث العدوي والطّيرة من اثباتهما مرة ونفيهما أخرى .

فقد جاء في مسند أحمد وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لا عدوى ولا صَفَرَ ولا هامَّة) قال اعرابي : فما بال الابل تكون في الرمل كأنها الظباء فيخالطها البعير الأجرب فيجربها . فقال النبي ﷺ : (فمن كان أعدى الأول) .

ففي هذا الحديث نفي للعدوى، وان يكون لها تأثير ، وقد ورد في أحاديث أخرى اثبات العدوى والطِّبرة تارة ونفيها تارة أخرى . فقد روى البخاري عن أبي

(1) النساء آية24 .

(2) انظر نيل الاوطار جـ 7 ص 97 ، 98 ، ومختلف الحديث ص 113 .

(3) سورة النحل آية 44 .

هريرة عن النبي ﷺ انه قال : (لا عدوى ولا طِيرَة ولا هامَّة ولا صَفَرَ وفِرَّ من المجذوم كما تَفِرُّ من الاسد)[1] .

وفي مسند أحمد عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : قدم على النبي ﷺ رجل مجذوم من ثقيف ليبايعه ، فأتيت النبي ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم فذكرت له ذلك ، فقال: «ائته فأخبره أني قد بايعته فليرجع » ، وفي بعض الروايات (ان تكن الطِّيرة في شيء ففي الفرس والمرأة والدار[2] ، واذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تهبطوا ، واذا كان بأرض وانتم فيها فلا تفرُّوا)[3] .

وقد وصفت هذه الأحاديث كلها بالصِّحة من حيث السَّند، ولم يعترض عليها أحد فيما عدا اعتراض عائشة رضي الله عنها على حديث التّطير من المرأة والفرس والدار ، فقد ورد أن رجلين دخلا على عائشة رضي الله عنها فقالا : ان أبا هريرة يحدث (إنما الطيرة في المرأة والدّابّة والدّار) وقال : فطارت شِقّة منها في السماء وشقَّة في الأرض ـ كناية عن شدة الغضب ـ فقالت : والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول ، ولكنه ﷺ كان يقول (كان أهل الجاهلية يقولون : الطِيرة في المرأة والدار والدابة)[4] .

فقد خطَّأت عائشة أبا هريرة ، وخرّجت الحديث على ماكان عليه أهل الجاهلية .

وقد ذكر شراح الحديث طرقاً كثيرة للجمع بين الأحاديث التي تثبت العدوى وتنفيها ، فالبعض يذكر العدوى ، ويقول : إن الأحاديث التي جاء فيها الأمر بالفرار من المجذوم ليس معناها الخوف من العدوى ، فالعدوى لاأثر لها كما دلت الأحاديث الأخرى ، وإنما لما يلحق المخالط لصاحب المرض من الرائحة الكريهة والأذى ، وربما أصابه المرض فاعتقد أن ذلك من فعل العدوى ، لامن فعل الله عز وجل فيقع

---

(1) سبق تخريجه ص 266 .

(2) ورد هذا الحديث في البخاري جـ 4 ص 35 بلفظ (انما الشؤم في ثلاثة في الفرس والمرأة والدار) وفي رواية له (ان كان في شيء ففي المرأة والفرس والمسكن) .

(3) انظر الفتح الرباني جـ ص 196 .

(4) مسند احمد مع التفح الرباني جـ 17 ص 190 .

في المحذور ، ولذلـك أمر النبي ﷺ بعـدم الإختلاط مـع المريض سـدّاً لذريعـة الإنحراف في العقيدة[1] .

وفي هذا التوجيه من البعد مافيه ، لأنه مبني على أن المرض لاينتقل بالعدوى مع أن الثابت خلافه ، فيلزم من هذا الكذب في خبر النبي ﷺ وهو باطل . والذي دفع القائلين به إلى قولهم : الخوف من أن تنسب أفعال الضر والنفع إلى غير الله مع أن جعل العدوى سبباً لنقل المرض لايعني تصيير العدوى شريكاً لله في التأثير وإنما يعني الأخذ بالأسباب العادية كالسعي لتحصيل الرزق والتداوي من المرض ، وكل ذلك مأمور به .

وقد يلجأ من يريد التوفيق إلى النسخ فيجعل من الأحاديث التي تثبت العدوى ناسخاً للأحاديث التي تنفيها ، بمعنى أن النبي ﷺ أخبر أولاً بعدم تأثير العدوى ، ثم ثبت له صحتها فنسخ الحكم الأول ، وهذا متـوقف على معرفـة التاريـخ ، وذلك متعذر ، وإذا تعذّر ، امتنع النسخ لأنه لايثبت بالإحتمال ، ثم إن النسخ لايصار إليه مع إمكان الجمع ، والجمع ممكن .

وأقرب طرق الجمع ما رواه النووي[2] واختاره ، من أن الأحاديث التي تثبت العدوى محمولة على الأسباب العادية ، وهي تعني أن الله جعل مخالطة المجذوم سبباً في نقل المرض ، وأكل الطعام المسموم سبباً للهلاك ، ولكن يجوز أن يتخلف المسبب عن السبب ـ فلا يجذم الصحيح ولا يهلك المسموم ، لأن الله أراد ذلك ، وهو محمل كل الأحاديث التي تنفي تأثير العدوى ، أي لا عدوى تؤثر بفعل نفسها ، وإنما تؤثر من حيث كونها سبباً إذا أراد اللّه التأثير.

ففي نفي العدوى إشارة إلى أن الأسباب لا تستقل بتأثير ، وفي إثباتها إرشاد إلى أن الله أجرى في طبيعة الأشياء أن الأسباب تفضي إلى المسببات بإرادته ، وهذا من أعظم الفهم للأحاديث النبوية ، فإن فيه تسليماً بواقع الأسباب مع اعتراف بأن حقيقة الضر والنفع من عند الله .

---

(1) انظر المرجع السابق جـ 17 ص 197 ، ومختلف الحديث ص 124 .

(2) انظر النووي على صحيح مسلم جـ 14 ص 213 .

أما النهي عن الطِّيرة تارة ، وإثباتها تارة أخرى ، فالنهي معناه أن لا نعتقد توقع الضَّر لا محالة من تأثير المتطيِّر به ، وهو ما كانت تعتقده الجاهلية من السوانح والبوارح ، وكأن القدر تبع لا يتخلف عما تشاءم به المتطيِّر أو تفاءل، والناس لديهم من هذه الخرافات الكثير، فلو لم يرد النهي عنها في الشرع لأدى ذلك الى أن تتحكم الأوهام في حياة الناس، ولاختفى دور الإيمان الذي من شأنه أن يجعل المؤمن قوياً واثقاً بنفسه ، لا يهاب إلاّ الله ، ولحلّ محلّه الضعف وتوقّع الهلاك في كل حين ، فمرور طائر من جهة معينة يثني عزيمته إن كان مسافراً ، وصوت آخر يفزعه ويُقضّ مضجعه ، ونزوله على بيت أحدهم معناه الهلاك المحقق ، وذلك ما لا يجوز أن يكون عليه حال المؤمن.

هذا هو مجمل أحاديث النهي . أما الأحاديث التي ورد فيها ما يثبت التطير والتفاؤل فمحموله على ما هو مستقر في طبائع النفوس من الانشراح للأمور التي جرت العادة بحصول النفع معها ، والتبرّم من الأشياء التي اقترن وجودها بوجود النكبات والمصائب ، وتلك أمور فطرية ، فالإنسان يحب من جرى له على يديه الخير ، وإن لم يرده به ، ويبغض من جرى له على يديه الشر ، وإن لم يقصده له . قال الكرماني : (قد جعل الله تعالى في الفطرة محبة ذلك ، كما جعل فيها الارتياح بالمنظر الأنيق ، والماء الصافي ، وإن لم يشرب منه ويستعمله)[1] .

ترى الناس يفعلون ذلك مع تسليمهم بأن الخير والشر من عند الله ، وأن التطير والتفاؤل لايقدم ولا يؤخر من القدر شيئاً . فهذا القدر من التطير والتفاؤل لا ضرر منه . وقد كان رسول الله ﷺ يعجبه الفأل الصالح والإسم الحسن كما جاء في صحيح البخاري[2] ويكره الإسم القبيح ، كبني النار ، وبني حرّاق ، وكان إذا خرج لحاجة يعجبه أن يسمع : ياراشد ، ويانجيح . كما جاء في جامع الترمذي وغيره[3] ،

(1) البخاري بشرح الكرماني جـ21 ص (32) وانظر : عون المعبود شرح سنن أبي داود جـ10 ص 413 ، ومختلف الحديث ص 28 ، وفي صحيح البخاري سئل النبي ﷺ ما المفأل ؟ فقال الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم جـ 7 ص 175 .

(2) جـ 2 ص 175 .

(3) وفي سنن ابي داود أن رسول الله ﷺ غيّر اسم عاصية وقال أنت جميلة ، وقال للذي اسمه أصرم أنت =

على أن هذا القدر من التطير الذي أقره رسول اللّه ﷺ للناس لأنه شيءٌ مغروزٌ في طبائع البشر ، وكثيراً ما يقع لهم دون أن يقصدوه ، وضع ﷺ للنفوس علاجه حتى تتخلص من وسواسه . فقد روى أبو داود (الطيّرة شرك الطّيرة شرك) ثلاثاً (وما منا إلا ، ولكن الله يذهبه بالتوكل) وذكرت الطّيرة عند النبي ﷺ فقال : (أحسنها الفأل ولا تردّ مسلماً ، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل أللهم لايأت بالحسنات إلا أنت ، ولايدفع السيئات إلا أنت ، ولا حول ولا قوة إلا بك)[1] .

حديث الشؤم في ثلاثة :

قد يخرّج على ما قالته عائشة رضي الله عنها من أنه محمول على ماكانت تعتقده الجاهلية ، وأبطله الإسلام ، وهذا على أن أبا هريرة وهِم ـ كما قالت عائشة ـ ولكن الحديث صحيح رواه أكثر من واحد من الصحابة ، فإذا افترضنا وهم أبي هريرة ، فكيف برواية غيره ، فقد روى الحديث سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر ، وجابر بن عبد الله ، وسهل بن سعد الساعدي رضي الله عنهم ، كما هو ثابت في مسند أحمد والبخاري وغيرهما .

والذي أراه أن الحديث تعرّض لأشياء أساسية في حياة الناس وهي المسكن ، والزوجة ، ووسيلة الركوب . وهذه الثلاثة من الأمور التي لاغنى عنها لأحد . وكل الناس في الدنيا يكدّون لتكون في النهاية أملهم ، فإذا جاء عمل الإنسان على خلاف ما يرام في أي شأن من شئونه غير هذه الثلاثة فذلك نقص مجبور ، يهون بجانب هذه الأشياء ، ولايحق للإنسان أن يتشاءم بسببه ، أما إذا ساقه قدره فتزوّج إمرأة سليطة اللسان أو كريهة المنظر والخلق ، أو عقيماً لاتلد ، وهو يطلب الولد ، أو اشترى بيتاً أو سيّارة أو دابّة وتكشّف له بعد ذلك أن بها عيباً لايمكن إصلاحه ، فإن مصيبة مثل هذا كبيرة حقاً ، لأنها مسّت الأمور الأساسية في حياته ، ومثله يحق له أن يتشاءم من عمله ، وممن تسبّب له فيه في الحدود التي تفوّض الأمر في النهاية إلى الله ، ولا

= زرعة كما غير اسم العاص وعزيز وعتلة وشيطان والحكيم وغراب وشهاب وسماه هشاما ، وسمى حربا سلما ، والمضطجع منبعثا وشعب الضلالة بشعب الهدى ، وبني الزنية ببني الرشدة . انظر عون المعبود جـ 13 ص 298 .

(1) ابو داود كتاب الطب جـ 2 ص 344 .

تسند إلى أحد غيره تأثيراً ، لو حملنا الحديث على هذا لايبعد ، ويؤنس له بما قاله صاحب النهاية ، وعبارته : (أي إن كان مايكره ويخاف عاقبته ففي هذه الثلاثة) فقد جعلها من الأمور العظام في حياة الناس . وقد فَسَّر صاحب عون المعبود الفرس بالجموح وهو عيب في المركوب ، والمرأة : بالسّليطة[1] .

وأيضاً يؤيد هذا أنه من المستبعد أن يكون مراد النبي ﷺ التشاؤم من المرأة والدار والفرس على حقيقته ، مع قوله ﷺ : (حبّب اليَّ من الدنيا النساء والطيب ، وجعلت قوة عيني في الصلاة)[2] بل قد روي اليمن في هذه الأشياء . روى محمد بن معاوية قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (لاشؤم وقد يكون اليمن في المرأة والفرس والدابة) قال صاحب المعتصر من المختصر ويجوز أن يكون مكان الدابة الدار[3] .

ثم كيف بالتنفير من المسكن والمركوب وهما مما لاغنى عنهما لأحد؟

الطريق الثاني لرفع التعارض :

(النسخ)

اذا تعارض نصان ولم يمكن الجمع بينهما بأي وجه من وجوه الجمع ، فإننا نبحث عن تاريخ ورود النّصين ، وإذا عرف التاريخ تعين الناسخ من المنسوخ ، ومما هو معلوم أنه لم تقترن كل آية في القرآن أو حديث من السّنة بتاريخ يعين الشهر واليوم الذي نزلت فيه ، ولم يبين الناسخ من المنسوخ بتصريح من الشارع إلا في القليل من الأحكام ، لذلك كانت مهمة معرفة المتقدم من المتأخر ، والناسخ من المنسوخ شاقة تحتاج إلى إلمام واسع بسنن التشريع ، وتتبّع شامل لثبوت الأحكام وأدلتها ، والاستفادة في ذلك من القرائن والحوادث المختلفة التي قارنت التشريع، والمثبوتة

---

(1) انظر عون المعبود جـ 10 ص 418 ـ 419 .

(2) سنن النسائي مع زهر الربي جـ 7 ص 58 . ونسبه في الجامع الصغير أيضاً لاحمد والحاكم والبيهقي في السنن الكبرى . وقال في كشف الخفاء اشتهر على السنة الناس بلفظ حبب اليّ من دنياكم ثلاث ، ونقل عن الزركش وغيره أن هذه الزيادة مخلة بالمعنى ، ولا وجود لها في كتب الحديث ، وانما وقعت في الاحياء وفي تفسير الكشاف في سورة آل عمران . وأخرجه الحاكم بدون جعلت وقال صحيح على شرط مسلم كشف الخفاء جـ 1 ص 405 .

(3) المعتصر من المختصر لابي المحاسن يوسف بن موسى الحنفي جـ 2 ص 207 .

في كتب السنة والمغازي والسير والتاريخ .

والطرق التي ذكرها الفقهاء لمعرفة الناسخ من المنسوخ ترجع إلى ثلاثة :

أ ـ تصريح من الشارع

ب ـ إجماع من الأمة

ج ـ علم بتقدم أحد النصين مع تعذر الجمع

معرفة الناسخ بتصريح من الشارع :

مثاله ما رواه الحافظ البغدادي بسنده عن الربيع بن سَبْرَة عن أبيه أنه قال : (حججنا مع النبي ﷺ حتى إذا كنّا بعسفان قال : استمتعوا بهذه النساء . قال : فجئت أنا وابن عم لي ببردين إلى امرأة ، فإذا برد ابن عمي خير من بردي وأنا أشبُّ منه ، فقالت : برد كبرد . قال : فاستمتعت منها على ذلك البرد حتى إذا كان يوم التروية قام رسول الله ﷺ فقال : إني كنت أمرتكم بهذه المتعة وإن الله حرمها إلى يوم القيامة ، فمن كان استمتع من امرأة فلا يرجع إليها ، وإن كان بقي من أجله شيء فلا يأخذ منها مما أعطاها شيئاً) [1] .

فقد صرح ﷺ بتحريم مفيد لنسخ ماكان حلالاً من المتعة في قوله : (وإن الله حرمها إلى يوم القيامة) .

ومن هذا النوع كل ما جاء فيه التصريح بالتحليل بعد التحريم أو العكس[2] ، مثل ماجاء في صحيح البخاري أن النبي ﷺ لما نهى عن الأسقية قالوا : ليس كل الناس يجد سقاء فرخص لهم في الجَرُّ غير المزفَّت[3] . وقول جابر رضي الله عنه في رواية البخاري : (كنا لانأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث مِنًى فرخّص لنا النبي ﷺ فقال كلوا وتزودوا)[4] .

---

(1) الفقيه والمتفقه القسم الاول ص 123 وحديث سيرة خرجة مسلم 186/9 بشرح النووي .

(2) انظر أصول السرخس جـ 2 ص 77 ، والاحكام لابن حزم جـ 4 ص 84 .

(3) صحيح البخاري جـ 7 ص 139 .

(4) البخاري جـ 2 ص 211 ، أما رواية : (نهيتكم من اجل الدافة ، فلا تفيد النسخ ، للتنبيه على العلة ، فانها تفيد أن الحكم مرتبط بعلته يزول بزوالها . فاذا عادت الحاجة الى منع الادخار منـع كما في الدافة . انظر الفقيه والمتفقه ص 130 .

وقوله : (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)[1] .

معرفة الناسخ بطريق الإجماع :

معرفة الناسخ بالإجماع ، معناه أن تـجمع الأمة على خلاف ماورد من الخبر ، فيستدل به على أن النص منسوخ ، والناسخ في الحقيقة ليس نفس الإجماع ، لأنه لاينسخ ولا ينسخ به ، وإنما هو ما استند إليه الإجماع من دليل ، مثاله مارواه الحافظ البغدادي بسنده إلى أبي قتادة رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان في سفر ، فقـال : (احفظوا علينا صلاتنا ـ يعني صلاة الفجر ـ فضرب على آذانهم ، فما أيقظهم إلا حر الشمس فقـاموا ، ثم صلوا الفجـر وركبوا ، فقـال بعضهم لبعض : قد فـرّطنا في صلاتنا ، فقال النبي ﷺ : إنه لاتفريط في النوم ، إنما التفريط في اليقظة ، فإذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ، ومن الغد للوقت)[2] .

قال الحافظ البغـدادي : (والأمر بـاعادة الصـلاة المنسيّـة بعـد قضائهـا حال الذكر ، من غد ذلك الوقت ، منسوخ ، لاجماع المسلمين ان ذلك غير واجب ولا مستحب)[3] .

ومن هذا النوع أيضا الاجماع على نسخ فرضية قيام الليل الثابت بقوله تعالى : **﴿يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا﴾**[4] الآية ، بقوله في آخر السورة : **﴿ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه﴾**[5] ، الى قوله : **﴿فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى﴾** .

فقد أجمعت الامة على أن التهجّد أصبح تطوعا بـعد هذه الآية . وعليه دل حديث عائشة رضي الله عنها في مسلم[6] (ان الله عز وجل افترض قيام الليل في أول

---

(1) صحيح مسلم جـ 3 ص 65 .
(2) الفقيه والمتفقه ص 126 .
(3) المرجع السابق .
(4) المزمل آية 1 .
(5) المزمل آية 18 .
(6) صحيح مسلم جـ 2 ص 169 .

هذه السورة . فقام نبي الله ﷺ وأصحابه حولا ، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف ، فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة) .

معرفة الناسخ عن طريق العلم بالمتقدم

وطرق العلم بالمتقدم من المتأخر كثيرة . فقد يستفاد من النص ذاته انه متأخر عما خالفه في الحكم ، كقوله تعالى : ﴿**فالآن باشروهن**﴾[1] فانه يدل على تأخره عما سبقه من تحريم الوطىء بعد النوم في ليالي رمضان ، فيكون ناسخا لما قبله . ومن هذا ما ذكر الله تعالي في شأن القبلة التي كان عليها المسلمون نحو بيت المقدس ونسخها بالتوجه الى المسجد الحرام في قوله تعالى : ﴿**وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه**﴾[2] الى أن قال تعالى : ﴿**فلنولينّك قبلة ترضاها فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام**﴾[3] فعلم من قوله : التي كنت عليها المتقدم من المتأخر ، فيكون التوجه الى الكعبة ناسخا للتوجه نحو بيت المقدس .

وقد يصرّح الراوي بالمتأخر كقول عائشة رضي الله عنها في حديث البخاري : (فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين في الحضر والسفر ، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر)[4] .

وكقول جابر رضي الله عنه : كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار[5] .

وقول سعد ابن ابي وقاص في التطبيق في الركوع : (كنا نفعله فنهينا عنه ،

---

(1) البقرة آية 186 .
(2) البقرة آية 142 .
(3) البقرة آية 143 .
(4) صحيح البخاري جـ 1 ص 99 .
(5) جاء في البخاري جـ 7 ص 98 ترك الوضوء مما مست النار والحديث بهذا اللفظ اخرجه أصحاب السنن الاربعة . انظر نيل الاوطار جـ 1 ص 237 .

وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب)[1] .

وقد يعبر النص بلفظ الترخيص ، فيفهم منه المتأخر في الحكم ، لأن الترخيص انما يكون بعد منع ، مثاله ما روى أن رسول الله ﷺ رخص في الحجامة للصائم[2] ، وقد يعلم المتأخر بذكر السَّنة او الغزوة او الهجرة أو نسبة ذلك الى زمان الحكم ، او برواية من مات قبل رواية الحكم الأخر[3] ، كأن يقول الراوي : سمعت عام الفتح ، او قبل موت النبي ﷺ بعام ، مثاله حديث جابر عند أبي داود (نهى النبي ﷺ ان نستقبل القبلة ببول ، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها)[4] .

أو بنسبة[5] أحد النصين الى حدث معين ويقترن بالآخر ما يفيد تأخره عنه ، كما في حديث طلق[6] بن علي ، قال : أتيت رسول الله ﷺ وهو يؤسس مسجد المدينة ، فسأله رجل عن مّس الذكر أينقض الوضوء ؟ فقال : وهل هو الا بضعة منك ، مع رواية أبي هريرة رضي الله عنه : «من أفضى بيده الى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء»[7] ، ومعلوم أن اسلام أبي هريرة بعد بناء المسجد بنحو سنتين . فقد قال أبو هريرة (قدمت المدينة والنبي ﷺ بخيبر ، وعلى المدينة سباع بن عرفطة ، فيعلم من هذا تأخر خبره عن خبر طلق المروي وقت تأسيس مسجد المدينة ، وعلى هذا استند من ذهب من الفقهاء الى أن مسّ الذكر ناقص .

وقد يحدد الراوي يوم الرواية لدقة في نقله وفطانة منه ، كقول فُضالة بن عبيد

---

(1) البخاري في الصحيح جـ 1 ص 200 .

(2) في البخاري جـ 3 ص 42 ان النبي ﷺ احتجم وهو صائم والحديث بلفظ رخص أخرجه ابن ابي شيبة ، انظر سبل السلام جـ 2 ص 159 .

(3) انظر الذخيرة للقرافي جـ 1 ص 107 ، والاحكام لابن حزم جـ 4 ص 84 والفقيه والمتفقه ص 128 .

(4) سنن ابي داود جـ 1 ص 3 .

(5) انظر مفتاح الاصول في ابتناء الفروع على الاصول ص 139 للتلمساني .

(6) اخرجه اصحاب السنن الا ابن ماجة ، ابو داود جـ1 ص 41 والنسائي جـ 1 ص 84 والتقييد بلفظ وهم يبنون مسجد المدينة أو يؤسسون ، جاء فيما رواه الحازمي باسناده ، عن طلق انظر تحفة الاحوذي جـ 1 ص 278 .

(7) رواه احمد والبيهقي وصححه ابن عبد البر وقال ابن السكن هو أجود ما روى في هذا الباب ، نيل الاوطار جـ 1 ص 236 .

في حديث مسلم : (اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارا وفصلتها)[1] الحديث .

فاذا علم تاريخ الحكم بقرينة من هذه القرائن ، ثم علم تأخر الحكم المعارض كان المتأخر ناسخاً .

هذا ولا يثبت النسخ بقول الصحابي : كان الحكم كذا ثم نسخ لاحتمال أن يكون صادرا عن اجتهاد منه ، ولا بترتيب الآيات في المصحف ، لأن ترتيبها فيه ليس على ترتيبها في النزول ، ولا بكون راوي أحد الخبرين من أحداث الصحابة ، وراوي الآخر من متقدميهم ، لأن المتأخر قد ينقل عمن تقدمت صحبته ، كذلك باسلام أحدهما بعد اسلام الاخر[2]

الطريق الثالث لرفع التعارض :

(الترجيح)

الترجيح هو بيان قوة أحد الدليلين المتعارضين على الآخر ، وهو معنى قول الأصوليين[3] (اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضه) .

ومن التعريف يتبين أن الترجيح لا يكون الا بين ظنيين فلا ترجيح بين القطعيات ، والترجيح باب واسع لاجتهاد المجتهدين ، فكل فريق يعتمد من طرق الترجيح ما يؤدي في غلبة ظنه الى صحة الخبر وتقويته .

ومن هنا كان الاختلاف في المرجحات واسعا ، فأبو حنيفة مثلا لا يرى الترجيح بكثرة الرواة ، ولا بكثرة الأدلة . . يقيس ذلك على الشهادة ، فانها اذا بلغت النصاب لا يكسبها الزائد أفضلية ، ويرجع الجمهور بكثرة الرواة وبكثرة الأدلة ، لأن الكثرة تقوي غلبة الظن ، ويترجح معها جانب الصدق ، ولأن يخالف المكلف دليلا واحدا خير من أن يخالف أدلة كثيرة .

وطرق الترجيح متنوعة ، بعضها يرجع الى سند النص ، وبعضها الى متنه ،

---

(1) صحيح مسلم جـ 5 ص 46 .

(2) انظر الاحكام للآمدي جـ 3 ص 166 .

(3) انظر مسلم الثبوت جـ 2 ص 204 .

وبعضها الى أمور أخرى ، وهي أمور نسبية تختلف من مجتهد لآخر ، وليست شيئا واحدا متفقا عليه عند الجميع . لذلك سأقتصر على ذكر بعض هذه المرجحات[1] .

اولا : الترجيح بحسب السند :

فمما يرجع الى السند الترجيح بكثرة الرواة[2] ، وبالشهرة في العدالة ، وبالفقه والضبط ، أو أن أحدهما مباشر للحادثة دون الآخر ، كرواية أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال[3] وكان السفير بينهما ، فترجح به على رواية ابن عباس[4] ان النكاح كان والنبي ﷺ محرم ، ويرجح الخبر بكون الراوي أقرب الى النبي وقت السماع . فقد رجّح المالكية حديث ابن عمر في اهلال رسول الله ﷺ بالحج مفردا على رواية أنس أنه كان قارنا ، لأن ابن عمر قال : (كنت تحت ناقة رسول الله ﷺ يمسني لعابها ، أسمعه يلبي)[5] .

ومن هذا تقديم الفقهاء لحديث عائشة أنه ﷺ كان يصبح جنبا وهو صائم على حديث أبي هريرة من أصبح جنبا فلا صوم له[6] ، ورجحوا حديثها في الغسل من الإكسال لقولها : (فعلته انا ورسول الله ﷺ واغتسلنا)[7] على حديث : (انما الماء من الماء)[8] .

---

(1) ذكر الغزالي سبعة عشر وجهاً من المرجحات التي ترجع الى السند والمتن انظر المستصفي جـ 2 ص 393 وما بعدها .

(2) كترجيح المالكية حديث ايجاب الوضوء بمس الذكر على حديث هل هو الا بضعة منك . فقد روى الحديث الاول ابن عمر وأبو هريرة وجابر بن عبد الله وعائشة وام سلمة وزيد بن خالد وسعد بن أبي وقاص وام حبيبة وروى الحديث الثاني طلق بن علي ، ولذا كان الاول عندهم أرجح . مفتاح الأصول للتلمساني ص 149 ، وتحفة الاحوذي جـ 1 ص 270 وما بعدها .

(3) رواية ابي رافع ذكرها الترمذي ، انظر تحفة الاحوذي جـ 3 ص 580 .

(4) رواها البخاري جـ 3 ص 19 .

(5) انظر شرح ابن عبد الباقي الزرقاني على موطأ مالك جـ 3 ص 48 .

(6) سبق تخريجه ص 265 .

(7) هذا اللفظ ذكره الشوكاني في نيل الأوطار ، وفي مسلم عن عائشة أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الاكسال وعائشة فقال رسول الله ﷺ اني لأفعل ذاك انا وهذه ثم نغتسل . صحيح مسلم جـ 1 ص 187 ط صبيح .

(8) رواه مسلم وابو داود واحمد والنسائي . كشف الخفاء جـ 1 ص 248 والجمهور على أنه منسوخ بالحديث =

ويكون الترجيح برواية أكابر الصحابة على رواية أصاغرهم ، ومن صرح بالسماع على من لم يصرح ، والخبر الذي عمل به الراوي على الذي عمل بخلافه ، ورجح المالكية كثيرا من الاخبار بعمل أهل المدينة ، كترجيح الأحاديث الدالة على عدم رفع اليدين في الركوع والرفع منه على الاحاديث الدالة على الرفع[1] ، ومنه تقديم الصحيح على الحسن ، والحسن على الضعيف ، وما كان مسندا في أحد الكتب الموثوق بصحتها كالبخاري ومسلم على ما كان مسندا في كتاب غير مشهور بالصحة .

ثانيا ـ الترجيح بحسب المتن :

من المرجحات التي ترجع الى المتن ترجيح ما كان أظهر في الدلالة أو أقوى من غيره ، كتقديم الصريح على الكناية ، والحقيقة على المجاز ، والمحكم على المفسّر ، والمفسر على النص ، والنص على الظاهر ودلالة المنطوق على المفهوم ، كتقديم دلالة منطوق حديث : (الجار أحق بشفعة جاره)[2] عند الحنفية على مفهوم حديث (الشفعة فيما لم يقسم)[3] . فإن عضد المنطوق مفهوم ، كان أرجح من المنطوق بمفرده ، ولذلك لم يأخذ المالكية بشفعة الجار التي دلّ عليها منطوق الحديث السابق ، لمعارضتها بمفهوم قوله ﷺ : (الشفعة فيما لم يقسم) ومنطوق قوله : (فان وقعت الحدود فلا شفعة)[4] .

= السابق لما رواه الترمذي وغيره وصححه (انما كان الماء من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهى عنها) انظر منتقي الاخبار ونيل الاوطار جـ 1 ص 261 ، وانظر في صحيح مسلم باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين) جـ 1 ص 186 ط صبيح .

(1) الاحاديث الدالة على الرفع رواها البخاري في الصحيح جـ 1 ص 187 . وعدم الرفع رواية ابن القاسم عن مالك ، وروى عنه الرفع اشهب وابن وهب ، واحاديث الرفع أصح وأوفر ، جمعها البخاري في جزء مستقل ، وذكر انه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة ، وذل على عدم الرفع حديث علي بن ابي طالب أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في اول الصلاة ثم لا يعود ، ورُوي عن ابن مسعود مثله ، وقال الباجي في حديث علي : انه موقوف . انظر المنتقي على الموطأ جـ 1 ص 142 ، وشرح عبد الباقي الزرقاني على الموطأ جـ 1 ص 233 ، وعون المعبود جـ 1 ص 407 .

(2) أبو داود جـ 2 ص 256 ، ولفظ البخاري الجار أحق بسقبه جـ 3 ص 115 .

(3) البخارى جـ 1 ص 114 .

(4) صحيح البخاري في الشفعة جـ 3 ص 114 .

ومن ترجيحات المتن أن يكون احد الخبرين قولا ، والآخر فعلا ، فيقدم القول لأن الفعل يحتمل الخصوص ولا يدل على الدوام ، كما في تقديم المالكية والشافعية حديث عثمان رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال : (لا ينكح المحرم ولا ينكح)[1] على حديث ابن عباس ان النبي ﷺ نكح ميمونة وهو محرم[2] .

ومنه أن يكون أحد الخبرين واردا على سبب ، والاخر على غير سبب . فالوارد على سبب أرجح في السبب ، والوارد على غير سبب أرجح في غير السبب . مثال ذلك ما ورد أن النبي ﷺ مرّ بشاة ميمونة فقال : (اذا دبغ الاهاب فقد طهر)[3] مع ما روي عنه انه قال : (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب)[4] فالاول وارد فيما يؤكل لحمه فيكون أرجح فيه لأنه كالنص عليه بعينه ، والثاني أرجح في أن ما لا يؤكل لحمه لا ينتفع بجلده وان دبغ[5] .

ومن الترجيح بالمتن اشتمال أحد النصين على زيادة لم يتعرض لها النص الاخر ، كرواية من روى أن النبي ﷺ كبّر في صلاة العيد سبعا ، فانها مقدمة على رواية من روى أربعا[6] ، لاشتمالها على زيادة ، ومنه تقديم رواية الإثبات على النفي ، كرواية بلال ان النبي ﷺ دخل البيت فصلّى فيه ، ورواية غيره انه دخل البيت ولم يصلّ فيه . فالمالكية يقدمون المثبت على المنفي[7] .

(1-2) سبق تخريجه 265 .

(3) صحيح مسلم جـ 1 ص 191 وخرجه ابو داود في اللباس جـ 2 ص 386 ، والموطأ بشرح الزرقاني جـ 3 ص 413 .

(4) ابو داود في اللباس جـ 2 ص 387 .

(5) ويمكن أن يعد هذا من قبيل العمل بالنصين عن طريق الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى كما سبق .

(6) روى أبو داود عن عائشة رواية سبع تكبيرات ، وروى عن ابي موسى الاشعري أربع تكبيرات . ابو داود جـ 1 ص 262 .

(7) رواية بلال في البخاري جـ 1 ص 126 ان النبي ﷺ دخل الكعبة وصلى ، وانظر جـ 2 ص 156 حيث ذكر البخاري رواية الفضل بن عباس أن النبي ﷺ لم يصل في الكعبة ، وكذلك رواية اسامة في مسلم جـ 4 ص 179 والترجيح هنا محل اختلاف ، فالمالكية يرجحون الاثبات وغيرهم يرجع النفي . انظر مفتاح الاصول ص 154 .

ومنه أن تكون احدى الروايتين تستلزم نقص الصحابي ، والأخرى ليست كذلك فتقدم لأنها الأليق بمقام الصحبة، مثاله تقديم الجمهور الأحاديث الدالة على عدم نقض الوضوء بالقهقهة على الحديث الدال على انتقاضه بها[1] . ومنه أن تكون احدى الروايتين ناقلة عن معهود الاصل والاخرى موافقة للاصل ، فترجح الناقلة ، لأن العكس يستلزم النسخ ، ومثاله تقديم حديث ابي هريرة في ايجاب الوضوء من مسّ الذكر وهو على خلاف الأصل على حديث (هل هو الا بضعة منك)[2] .

ومن هنا يعلم أن المرجحات كثيرة وهي كما تقدم تختلف باختلاف المجتهدين ، ومهما اختلفت الطرق ، فان غاية الجميع الوصول الى الراجح وطرح المرجوح ، ولئن أدى هذا الاختلاف أحيانا الى جعل الدليل الواحد راجحا عند المالكي مرجوحا عند الحنفي . مثلا ، ويكون ما عمل به المالكي متروكا عند الحنفي ، والعكس بالعكس، فليس ذلك بضارهم شيئا في جانب الثواب والعقاب ، وصحة الاعمال وفسادها ، لأن المجتهد مأمور بما توصل اليه باجتهاده مهما خالف الآخرين ، وهو مثاب ولو كان في حقيقة أمره على خطأ ما دام لم يأل جهدا ، ولم يقصّر في الأخذ بطرق الاجتهاد الصحيحة ، فالحكم في حقه متعين ، لأن الله تعبده بما وصل اليه هو ، ولم يتعبده بما وصل اليه نظر الاخرين ، والمقلد تابع للمجتهد في ذلك ، وفي هذا يقول ابن عبد البر ناقلا قول محمد بن الحسن (من كان عالما بالكتاب والسنة وبقول رسول الله ﷺ ، وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، فاذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ، ولم يأل وسعه العمل بذلك وان اخطأ الذي ينبغي أن يقول به)[3] ،

الوجه الثالث ـ من المعارضة ورود أحكام مختلفة على محل واحد :

ورد في السنة أن النبي ﷺ كان يُسأل عن الشيء الواحد فيجيب بأجوبة مختلفة

---

(1) روى البيهقي قال سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يضحك في الصلاة فقال يعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء . السنن الكبرى جـ 1 ص 144 وقد تقدم حديث ابي العالية الدال على النقض بالقهقهة وعرفت ما فيه .

(2) انظر في المرجحات المستصفي جـ 2 ص 393 ، ومفتاح الاصول في ابتناء الفروع على الاصول ص 149 وما بعدها . والحديث سبق تخريجه .

(3) جامع بيان العلم جـ 2 ص 61 .

كل جواب لو حمل على إطلاقه وعمومه لكان متناقضاً مع غيره[1] ، ففي صحيح البخاري[2] أن النبي ﷺ سئل أي العمل أفضل قال : (إيمان بالله . قيل : ثم ماذا؟ قال : الجهاد في سبيل الله ، قيل : ثم ماذا؟ قال : حج مبرور) .

وعن ابن مسعود أن رجلاً سأل النبي ﷺ ، أي الأعمال أفضل؟ قال : (الصلاة لوقتها وبر الوالدين ، ثم الجهاد في سبيل الله)[3] ، وفي جامع الترمذي[4] : (أي العباد أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال : الذاكرون الله كثيراً) . وفي مسلم[5] (أي المسلمين خير؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده) ، وفي البخاري[6] : (أي الإسلام خير؟ قال : تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف) وفي رواية أخرى (أي الإسلام أفضل؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده)[7] وفي الترمذي : « أفضل العبادة انتظار الفرج »[8] ، وفيه (ما من شيء أثقل في ميزان العبد المؤمن من خلق حسن)[9] وعند النسائي عن أمامة قال : (أتيت النبي ﷺ فقلت مرني بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لامثل له)[10].

ففي هذه الأحاديث كلها السؤال عن شيء واحد هو نوعية الأعمال التي تفضل غيرها وثوابها أكثر ، ولكن الإجابات اختلفت ، فهي مرة الصلاة ، ومرة الإيمان بالله ، ومرة الصيام ، وتارة ذكر الله ، وأخرى بر الوالدين إلى آخر ماجاء في الأحاديث ، وليس في شيء من هذه الإجابات تعارض ، وإنما ذلك كله لحكمة مقصودة ، وهي أن السائل لما كان متعدداً اقتضى الأمر أن يُدعى كل إلى الخصلة

(1) انظر الموافقات جـ 4 ص 99 .
(2) البخاري في الايمان جـ 1 ص 13 .
(3) صحيح البخاري جـ 9 ص 190 .
(4) تحفة الاحوذي جـ 9 ص 315 .
(5) صحيح مسلم جـ 1 ص 48 .
(6) صحيح البخاري جـ 1 ص 14 .
(7) صحيح البخاري في الايمان جـ 1 ص 10 .
(8) تحفة الاحوذي جـ 10 ص 22 .
(9) جامع الترمذي بتحفة الاحوذي جـ 6 ص 140 .
(10) النسائي في الصوم جـ 4 ص 137 .

التي تنقصه وينصلح بها أمره ، فإن رسول الله ﷺ بالإضافة إلى كونه مبلّغاً عن الله شرعه هو صاحب الفراسة الصادقة والنظرة الصائبة والإلهام الصحيح ، والكشف الذي لايخطيء ، وهو خبير بأدواء النفوس ، ماهر بعيوبها ، ولَكَم شفى نفوساً مرضى وعقولاً هلكى ، يوجّه كل سائل إلى الفضيلة التي تنقصه ، والعمل الذي أجدر به أن يفعله فإذا جاءه من كان بأبويه عاقاً ، وسأله عن أفضل الأعمال ، كان جوابه بر الوالدين ، وإذا جاءه من يتأخر عن صلاة الجماعة ، قال له : الصلاة لوقتها ، وإذا جاءه متخلف عن الجهاد ، قال له : الجهاد في سبيل الله ، وإذا سأله من لاقدرة له على الحج دلّه على الصلاة ، وهكذا كل ضعف في النفوس له علاج يصلحه وبديل عند العجز يقوم مقام ما فات من فضائل ، ويختلف باختلاف الحاجة ، لأن النفوس كالأبدان فكما أن الأبدان الضعيفة يتنوع علاجها فكذلك النفوس ، بعضها يصلحه ذكر الله ، وبعضها تعلم القرآن وتعليمه ، وبعضها الصيام والصبر وانتظار الفرج والخلق الحسن ، ومكارم الأخلاق إلى آخر ماورد ، فكأن كل سائل يقول : أي الأعمال أفضل بالنسبة لي ، فيجيبه بما يكون له أفضل . يقول ابن عبد السلام : (ويجب التنزيل على مثل هذا لئلا يتناقض الكلام)[1] ويدلك على صحة هذا أن رسول الله ﷺ كان يتخير لكل واحد من أصحابه ما يصلحه في كافة الشؤون الدينية منها والدنيوية ، فقد دعا لأنس بن مالك رضي الله عنه بكثرة المال والولد[2] ، ولما سأله ثعلبة بن حاطب ذلك قال له : (قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه)[3] ، وقال: (أنا وكافل اليتيم في الجنة)[4] منوهاً بفضل هذا العمل وحاثاً الناس على القيام باليتامى ، ولكنه قال لأبي ذر : (ياأبا ذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي ، لا تأمرن على اثنين ، ولاتولين مال يتيم)[5] . ووزع غنائم على

---

(1) قواعد الاحكام جـ 1 ص 66 .

(2) روى البخاري دعاء النبي ﷺ لانس (اللهم ارزقه مالاً وولداً) . . . جـ 3 ص 53 .

(3) رواه في الجامع الصغير عن البغوي وابن نافع وابن السكن عن ثعلبة ، قال الحفني في الحاشية وهو الذي نزل فيه قوله تعالى : ﴿ومنهم من عاهد الله﴾ الاية ، بعد أن رزقه الله المال وامتنع عن اداء الزكاة وقد حكموا بكفره ، قال والراوية عنه قبل نزول الآية والا فلا تصح الرواية عن كافر .

(4) صحيح البخاري جـ 8 ص 10 .

(5) مسلم عن ابي ذر جـ 6 ص 7 .

أناس وأوكل آخرين إلى إيمانهم وقال : (إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه مخافة أن يكبّه الله في النار)[1] ، ومثل ذلك الصدقة ، قبل من أبي بكر التصدق بجميع ماله ، وقال لكعب بن مالك حين أراد أن يتخلى عن ماله بعد أن قبل الله توبته : (أمسك عليك بعضَ مالك فهو خير لك)[2] .

وهذا الفهم لحالات الناس ، وإرشادهم إلى مايلائم أحوالهم ويتفق مع قدرتهم واستعدادهم ، هو الذي عناه علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين قال : (حدثوا الناس بما يعرفون ، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله)[3] .

---

(1) صحيح البخاري جـ 1 ص 13 .

(2) صحيح البخاري جـ 2 ص 139 .

(3) صحيح البخاري عن علي موقوفاً وبعضهم يرفعه حديثاً جـ 1 ص 44 .

الفصل الثاني

النقل لا يتعارض مع العقل.

موقف النصوص من العقل :

اذا كانت بعض الاديان الاخرى لم تعوّل على العقل كثيرا مخافة أن يكون مزلةّ في العقيدة ، فذلك لأن تلك أديان خاطبت أقواماً بأعيانهم في فترة زمنية محددة ، لم تستدع قيام الحجج العقلية على الخلائق في العصور اللاحقة لها . أما الشريعة الاسلامية فلأنها خاتمة الشرائع ، ومخاطبة للناس على مختلف أجناسهم ، وفي جميع عصورهم لذلك كان لها من العقل البشري موقف وأي موقف، موقف ليس قوامه ملاحظة قانونها في التشريع لما تتطلبه طبيعة العقل البشري فحسب ، وانما هو أيضا موقف الاشادة والاكبار ، وهذا من المتفق عليه الذي لم ينازع فيه الناس قديما أو حديثاً ، لأن الذي تنطق به آيات من القرآن مستفيضة وصريحة لا محل فيها للاختلاف ، لا من أهل الاسلام ولا خصومه ، فلا تكاد سورة من سور القرآن تخلو من آيات تدفع الانسان الى الاعتبار بالدلائل العقلية ، أو تلومه على إهمالها ، أو تقرعه وتؤنبه لأنه أعرض عن النظر، واستكان الى التقليد ، فالدعوة الى الفكر والعقل في القرآن عامة وشاملة : في أصل الخلق عموما ، وفي ذات الانسان خصوصا ، في مطعمه ومشربه ، في سيره ورحلاته وتقلبه في البلاد ، في الطبيعة والنجوم والافلاك ، وما خلق الله من شيء ، فيما مضى من الأمم ، وما خلا من القرون . . . وقع هذا في القرآن بأساليب مختلفة وعبارات متنوعة على العادة في الأسلوب العربي عندما يكون الغرض الاهتمام بالشيء والتأكيد عليه . قال تعالى : **﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾**[1] ، **﴿فلينظر الانسان الى طعامه﴾**[2] . **﴿فلينظر**

---

(1) الذاريات آية 20 .

(2) عبس آية 24 .

الانسان مم خلق﴾[1] . **﴿أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾**[2] . **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**[3] .

واذا كان هذا هو موقف نصوص الشريعة من العقل ، فلا غرابة أن يتقرر في القواعد الشرعية (أن النقل الصحيح لا يأتي مخالفا للعقل الصريح) وهي قاعدة اتفق عليها المتكلمون والفقهاء ، فليست هي مختصة بما كان من مباحث علم الكلام ، مثل قيام الدليل على وجود الصانع ، وحدوث العالم ، واتصاف الباري بصفات الكمال ، بل هي صحيحة أيضا في علم الفقه وأصوله ، وإنّ ما تعرض له الأصوليون في مبحث تخصيص العموم بالعقل ، وفي مباحث القياس والمناسبة والاستحسان ، من جعلها حججا تدل على ثبوت حكم الله ، وهي امور فيها من النظر العقلي الشيء الكثير ، لمما يعد تقريرا لهذه القاعدة .

ويدل على صحتها على وحه التفصيل أمور :

أولاً ـ من المعروف أن الانسان بداخله قوتان تتنازعانه ، قوة تمثلها مجموعة الغرائز البشرية بما فيها من ميولات العاطفة وانفعالات النفس ، وقوة يمثلها ضمير الانسان المنبعثُ من عقله ووجدانه . والقوة الاولى كثيرا ما تريد أن تحقق وجودها فيما يظهره الانسان من نوازع الشر والفساد ، كالبغض والانانية والعدوان واشباع الشهوة بطريق غير مهذب ولا مشروع ، على حين تقف القوة الثانية مانعاً يقوم بدور الرقيب ، فلا تسمح لتلك الميولات باتخاذ موقف تعبّر فيه عن رغبتها الاّ اذا أذن العقل ورضى . فان صدر شيء دون أن يؤخذ فيه رأي العقل ، وكان مما لا يقره فانه يوقع الجزاء الملائم ، حيث يبدأ دور التأنيب والندم .

هذا تصوير لوظيفة العقل في الانسان سقته لأوزان بينه وبين وظيفه الشريعة في حياة الفرد ، وذلك من خلال نصوصها . هل تتعارض وظيفتها مع وظيفة العقل وتختلف ؟ أو ينسجمان حتى كأنهما شيء واحد ؟ إن هذا الصراع ذاته الذي يحدث

(1) الطارق آية 5 .
(2) ق آية 6 .
(3) العنكبوت آية 19 .

بداخل النفس الانسانية نجد القرآن أيضا يصوّره بين قوتين : الأولى منهما هي الألى . الاّ أن القرآن يعبّر عنها باتباع الهوى . أما الثانية المضادة للهوى والتي كانت فيما سبق وظيفة العقل فانها تعني في القرآن هداية الله واتباع شريعته . يقول تعالى : **﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾**[1] ويقول **﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم والذين اهتدوا زادهم هدى﴾**[2] .

وينفي القرآن في آية أخرى عمن استعبده هواه أن يكون له عقل : **﴿أرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ان هم الاّ كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا﴾**[3] .

وفي آية أخرى يسوّي القرآن ـ وهو يحكي حالة المشركين ـ بين وظيفة العقل ووظيفة السمع **﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير﴾**[4] .

فقد دلت الآية على أن سبب كونهم من أصحاب السعير إعراضهم عن داعية السمع أو داعية العقل ، وفي العطف بأو دون الواو ما يفيد بأن الدليلين السمعي والعقلي مؤتلفان متفقان ، يهدي كل واحد منهما الى ما يدل عليه الآخر ، فلو استجاب المشركون للدليل السمعي لاهتدوا ، ولو تدبروا الدليل العقلي لدلّهم على صحة السمع ، ولكنهم أعرضوا عن السمع ولم يتدبروا بالعقل ، فكانوا من أصحاب السعير .

ثانياً ـ لقد تعرّض رسول الله ﷺ وهو يبلغ الشريعة عن ربه لكل صنوف الأذى من قومه ، وكانوا من البصراء بمواضع القول وضروب الخطاب ، وحمّلوا أنفسهم مهمة نقد النصوص القرآنية والحاق العيوب بها ما أمكن ، حتى رموها بكل قول هو مفتري . فقالوا سحر وشعر وافتراء وأساطير الأولين ويعلّمه بشر . ولكن مع حرصهم على النقض والهدم ومع تفننهم في اختلاق المعايب لم يجرأ واحد منهم أن يقول ان

---

(1) القصص آية 50 .
(2) محمد آية 17 .
(3) الفرقان آية 43 .
(4) الملك آية 10 .

ما أتى به محمد فيه تناقض أو مخالفة لقانون العقل ، وما ذلك الا لأنهم وجدوها تفيض بالحكمة ، وتهدي الى ما تقره الفطر البشرية والطبائع المستقيمة ، ولولا كبر في صدورهم لكانوا بها مؤمنين[1] .

ثالثاً ـ لو كان في الشريعة الاسلامية ما ينافي العقول لما رفعت التكليف عن المجانين ، فان تكليف المجنون أقرب من تكليف العاقل بما يناقض عقله ، لان المجنون خال من العقل المصادم للتكليف ، وكل ما عنده هو عدم الاستعداد لفهم الأشياء وقبولها ، أما العاقل الذي كلف على خلاف عقله فهو مزوّد بقوة تمنعه من قبول التكليف . لأن العقل يمنع من قبول ما لا يعقل ، واذا كان المجنون قد رفع عنه التكليف بنصوص الشريعة فامتناع تكليف العاقل بما لا يعقل من المجنون أولى .

رابعاً ـ انما جاءت هذه الشريعة لينزل الناس على أحكامها ، وليعملوا بمقتضاها ، ولتكون كل أفعالهم وسلوكهم منضبطة بضوابطها ، وموقوفة عند حدودها ، ولو كان في أحكامها شيء مما يناقض العقل لما أمكن لأحد امتثالها ، ولكان في ذلك ضرب من العبث تترفع عنه قوانين الناس ، فكيف بشريعة أحكم الحاكمين[2] . ولقد عبر عن واقعية هذه الشريعة الكاتب المجري (جرمانوس) الاستاذ بجامعة بودابست حين قال في مقال له بعنوان (لماذا أسلمت) «لاني لم أجد في الاسلام شيئا لا يمكن تحقيقه عمليا وهذه مفخرة عظيمة يتميز بها عما سواه»[3] .

خامساً ـ ان العقل من حجج الله فلا يجوز أن يتناقض مع الشرع ، ومعنى كونه من حجج الله أنه وسيلة لمعرفة الحق والوقوف عليه ، في أصول الدين ونصوص اشريعة ، فبالمقدمات العقلية الصحيحة عرفت صحة الايمان وحقيقة التوحيد ، وهي مقدمات استقامت في عقل الانسان الجاهلي قبل أن يعرف الاسلام ، حين قال : البعرة تدل على البعير ، والأثر يدل على المسير، ثم جاء القرآن فأكد صحة هذه المقدمات ، حين طلب الاستدلال بالأمم السالفة ، ومن ساروا في الارض ـ

---

(1) انظر الموافقات جـ 3 ص 28 .

(2) المرجع السابق جـ 3 ص 27 .

(3) المقال مترجم في كتاب لماذا انا مسلم عبد الرحمن العيسوي . انظر ص 11 .

وآثارهم ، وبالدليل العقلي عـرف الانسان المعجـزة وميَّزهـا عن الشعوذه ، وحكم بصدق النبوة ، وشهد بأن القرآن حق ، وشريعة الاسلام صدق ، فقد قيل لاعرابي آخر : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : لأني ما وجدت محمدا يقـول في شيء افعل ، والعقل يقول : لا تفعل وما وجدت محمدا يقول في شيء لا تفعل والعقل يقول : افعل ، فالعقل دليل شاهد على صحة النقل ، وحجة ملزمة للخلق باتباعه ، ومن هنا كان العقل ظالما ، اذا تجاوز ما بينه النقل ، لأنه أعرض عما حكم بحجيته ، وما هو صحيح بمعياره .

وليست حجية العقل على أنه حاكم مثل الشرع منشيء أحكاما ومخترع خطابا يحل به ويحرم ، ويأمر وينهي ، لأن ذلك يؤدّي الى ابطال الشرع الذي شهد العقل بصحته .

ومـا دام العقل قـد شهد بصحـة الشرع ، والشـرع شهد بصحـة العقل لـزم بالضرورة أن لا يكون في واحد منهما ما يناقض الآخر ، والا لما شهد بصحته قال الماوردي : جعل الله ما تعبد به الناس مأخوذا من عقل متبوع وشرع مسموع ، العقل فيما لا يمنع منه الشرع ، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل ، لأن الشرع لا يرد بما يمنع العقل ، والعقل لا يتبع فيما منع منه الشرع . فلذلك توجه التكليف الى من كمل عقله[1] .

وقال الغزالي : «ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع ، لأن الأدلة لا تتعارض»[2] وفي كشف الأسرار «لأن الشرع والعقل من حجج الله ، فلا يجوز أن يتناقضا بحال»[3] .

وسمي ابن تيمية كتابه في الردّ على من زعم التعارض بني حجج العقل والشرع «موافقة صحيح المنقول لصـريح المعقـول» ، وقال تلميـذه ابن القيم إن المعقول الصريح دائر مع أخبار الشريعة وجودا وعدما ، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح المعقول[4] .

---

(1) أدب الدنيا والدين ص 78 .

(2) المستصفي جـ 2 ص 126 .

(3) كشف الاسرار جـ 3 ص 273 .

(4) انظر كتاب القياس لابن تيمية ص 62 .

ايهام التعارض بين المنقول والمعقول :

غير انه قد يرد ما يوهم التعارض بين المنقول والمعقول ، كما سبق ايهام ذلك بين النصوص ذاتها ، وحينئذ يجب أن يكون المنصوص ظنيا في دلالته أو ثبوته ، ولا يجوز ان يكون قطعيا من كل وجه ، ويمكن تنويع هـذا الايهام الى نـوعين : نوع خاص بما هو مطلوب اعتقادي ، ونوع خاص بما هو مطلوب عملي .

الايهام في مطلوب اعتقادي

التعارض قد يتوهم بين المنصوص والمعقول في مدلول اعتقادي مع ملاحظة ما سبق شرطه في نوع الدلالة وهي أن تكون ظنية ، وفي هذه الحالة ينظر الى النقلي ان كان مما يبلغه طور العقل بأن أرشـد الشارع الى معنـاه في الجملة صُحح الـدليل العقلي ، ويبحث عن مخلص في النقل بالتصرف فيه ليوافق المعقول عن طريق التقييد أو التأويل ، لأن الدليل العقلي في هذه الحالة حجة عقلية وشرعية ، فلا يصح ابطاله من أول نظر .

وان كان مضمون الدليل النقلي أكبـر من طور العقـل وادراكه ، اتبـع النقل بالتفويض والتسليم ، وطرح ما ظنه العقل معارضا ، لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، وقد فاته التصور ، فالأخذ بمظنون العقل حينئذ ليس من الدليل في شيء ، وانما هو عشوائية محضة .

قال أبو البقاء في آخر الكليات : «القول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال ، لأن النقل فرع عن العقل ، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الفرع والاصل معا ، وهو باطل . ثم قال : لكن هذا فيما كان ظني الثبوت أو الدلالة ، أو كان النقل مما يبلغه طور العقل ، والا فالعقل معقول والشرع متبع منقول» .

وقال الآمدي في الكلام على المعارضة بين الدليـل العقلي والدليـل النقلي بالخصوص والعموم : « فإن قيل ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له قلنا إذا وقع التعارض بينهما وأحدهمـا مقتض للإثبـات ، والآخر للنفي فلا سبيل إلى الجمع بين موجبيهما ، لما فيه من التناقض ، ولا إلى

نفيهما ، لما فيه من وجود واسطة بين النفي والإثبات فلم يبق إلا العمل بأحدهما ، والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية ، بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للمتكلم ، وهو غير ممتنع ، فكان العمل بدليل العقل متعيناً»[1] .

مثال النوع الأول :

مثال ما يقوي في الدليل العقلي على تخصيص النقل آيات كثيرة أوهم عموم ظاهرها مخالفة الدليل العقلي القاطع مثل قوله تعالى : ﴿**الله خالق كل شيء**﴾[2] وقوله : ﴿ **وهو على كل شيء قدير** ﴾[3] ، ﴿ **تدمر كل شيء** ﴾[4] ﴿ **ماتذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم** ﴾[5] ﴿ **كل نفس ذائقة الموت** ﴾[6] .

فإن ظاهر عموم اللفظ في هذه الآيات يشمل ذات الله وصفاته ، لصحة إطلاق اسم الشيء والنفس على الذات العلية قال تعالى : ﴿ **قل أي شيء أكبر شهادة قل الله** ﴾[7] وقال : ﴿ **كتب ربكم على نفسه الرحمة** ﴾[8] .

ويترتب على ذلك أن عموم الشيء والنفس في هذه الآيات يشمل بلفظه ذات الله وصفاته ، ولكن هذا الشمول باطل قطعاً من جهة العقل لاستحالة تعلق القدرة بخلق القديم أو التأثير فيه ، وإلا لانقلبت الحقائق ، ولصار المستحيل جائزاً وهو محال ، فلزم تقييد الدليل النقلي بما دل عليه العقل وتخصيصه به .

والدليل العقلي هنا إنما صلح للتخصيص لأن قواعد الشرع تشهد له بالصحة .

---

(1) الأحكام جـ 2 ص 295 .

(2) الزمر آية59 .

(3) الملك آية1 .

(4) الأحقاف آية24 .

(5) الذاريات آية42 .

(6) آل عمران آية185 .

(7) الأنعام آية20 .

(8) الأنعام آية55 .

فقد دل استقراء الشريعة على أنها لاتأتي بقلب الحقائق ولا مناقضة العقول بقلب المستحيل جائزاً أو واجباً .

وقد اتفق الأصوليون هنا على أن الدليل العقلي مخرج للنصوص عن عمومها ، لأن التعميم مخالف لصريح المعقول ، إلا أنهم اختلفوا هل يسمى هذا الاخراج تخصيصاً بالمعنى الاصطلاحي من جهة كونه قصراً للعام على بعض أفراده ، ولا معنى للتخصيص إلا هذا ، وهو إطلاق الجمهور - أولا يسمى تخصيصاً لأن ما خرج بمقتضى العقل عن عموم اللفظ لا تصح ارادته بالحكم ابتداء ، فلا يسمى تخصيصاً ، وهو اتجاه الإمام الشافعي ، ومن نحا نحوه[1] .

نصوص الأصوليين في المسألة :

أقوال الأصوليين متضافرة على تخصيص الدليل النقلي بالعقل فيما لاح من التعارض بطريق الخصوص والعموم . قال أبو إسحاق الشيرازي : « من الدليل العقلي مالايجوز ورود الشرع بخلافه ، وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفي الخلق عن صفاته فيجوز التخصيص به ، ولهذا خصصنا بقوله تعالى : ﴿ **الله خالق كل شيء** ﴾ بالصفات ، وقلنا المراد به ماخلا الصفات لأن العقل قد دل على أنه لايجوز أن يخلق صفاته فخصصنا العموم به[2] .

وقال القاضي الباقلاني : ﴿ **خالق كل شيء** ﴾ ﴿ **وكل نفس ذائقة الموت** ﴾ المراد به الخصوص دون العموم ، فإنه قطعاً غير داخل في ذلك ، وإنما المراد كل نفس منفوسة مخلوقة ، وكل شيء مما يصح فيه الخلق والحدث ، ومثل هذا في القرآن الكريم[3] .

وفي المستصفى : لاخلاف بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل العقلي ، وكيف ينكر ذلك مع الإتفاق على تخصيص قوله تعالى : ﴿ **خالق كل**

---

(1) أنظر شرح تنقيح الفصول ابن حلول .

(2) اللمع ص 85 .

(3) الانصاف ص 73 بتصرف .

شيء ﴾ فإن العقل خصصه ، اذ خرج عنه ذاته وصفاته ، لأن القديم يستحيل تعلق القدرة به[1] .

وقال الإمام الرازي : « قد يكون التخصيص بضرورة العقل كقوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾ فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً نفسه . ثم قال : « ومنهم من نازع في التخصيص بدليل العقل ، والأشبه عندي أنه لاخلاف في المعنى ، لأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور ، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور ، فإما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال ، أو يرجح النقل على العقل وهو محال ، لأن العقل أصل للنقل فالقدح في العقل قدح لأصل النقل ، والقدح للأصل في تصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معاً ، وإما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم ، وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالنقل[2] .

وهنا يرد تساؤل وهو كيف يكون العقل مخصصاً ، ودلالته سابقة على دلالة النص ، وشأن المخصص أن يكون متأخراً ، فإنه بيان، والبيان لايكون إلا بعد تقدم إجمال؟ ثم هو في البيان كالنسخ ، والنسخ لايصح بالعقل ، فالتخصيص مثله . وكيف صح إطلاق التخصيص على خلاف المعقول . وخلاف المعقول لايصح قصده بالحكم أصلاً ، فهو خارج ابتداءً عن أن يكون مراداً ، ومالم يدخل لايخرج .

وقد تمسك بهذا ونحوه من لم يسم دليل العقل مخصصاً ممن سبقت الإشارة إليه ، ولكنه نزاع في عبارة ، كما ذكر الغزالي وغيره ، لأن الإتفاق قائم على أن اللفظ موضوع للعموم ، مراد به معنى غير شمولي ، دل الدليل العقلي عليه ، وهو أن الله تعالى ماأراد بقوله خالق كل شيء ذاته ، ولا بقوله ﴿ **كل نفس ذائقة الموت** ﴾ نفسه ، وهذا القدر كاف في الإتفاق من حيث المعنى ، وما عداه خلاف في اصطلاح .

---

(1) المستصفى جـ 2 ص 98 بتصرف .

(2) نقله صاحب توجيه النظر إلى أصول الآثر ص 78 وأنظر رأي الرازي في هذا الموضوع ملخصاً من مجموع كتبه في كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية ص 4 بتحقيق د. محمد رشاد سالم .

وكون ماخصصه الدليل العقلي لايصح قصده بالحكم ابتداء مسلم ، لكنه لايمنع دخول الحكم المخصص تحت عموم اللفظ من حيث اللسان والوضع اللغوي ، ومن هذا الوجه صح التخصيص . أما أن دليل العقل متقدم وشأن المخصص أن يكون متأخرا ، فإن دليل العقل ـ وان كان متقدماً فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ ، ولم يجعل مخصصاً قبل ذلك ، وإنما جعل مخصصاً بعد نزوله فهو متقدم بالنظر إلى ذاته ، متأخر بالنظر إلى صفته[1] .

وقياسه على النسخ في امتناع كل منهما بالعقل ، لايستقيم هنا ، لأن النسخ إنما امتنع بالعقل لكونه يعني بيان انتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع ، وذلك مما لاسبيل إلى الإطلاع عليه لمجرد العقل ، بخلاف معرفة استحالة كون ذات الله تعالى مخلوقة ومقدورة ، فإنها معلومة بالعقل[2] .

النوع الثاني : مثال مالايقوى فيه الدليل العقلي على معارضة النقل عند السلف ما أثبته الله تعالى في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من الصفات التي لايدرك العقل كيفيتها ، كقوله تعالى : ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[3] ﴿ **ويبقى وجه ربك** ﴾ .[4] ﴿ **ولتصنع على عيني** ﴾ .[5] ﴿ **والسموات مطويات بيمينه** ﴾ .[6] . ﴿ **وجاء ربك والملك صفاً صفاً** ﴾[7].. فقد أثبتت هذه النصوص وأمثالها أن الوجه والعين واليد والمشي والقدم والإستواء والضحك والحياء والغضب والإتيان في ظلل من الغمام وما إليها صفات ثابتة لله عز وجل .

ولو كان الأمر إلى العقل وحده لقضي بانتفائها عليه سبحانه ، لأن العقل لايدرك العين والوجه واليد إلا جارحة ، ولايدرك الإستواء والمجيء والنزول إلا هيئة مشابهة

---

(1) أنظر المستصفى جـ 2 ص 100 .
(2) أنظر الأحكام للآمدي جـ 2 ص 229 .
(3) طه آية4 .
(4) الرحمن آية25 .
(5) طه آية39 .
(6) الزمر آية64 .
(7) الفجر آية24 .

للحوادث مقرونة بالإحتياج ، ولو كان سبحانه مشابهاً للحوادث لكان حادثاً ، ولو كان حادثاً لكان مقدوراً لاقادراً ، ومخلوقاً لاخالقاً .

ولكن لما كانت هذه النصوص متعقلة بذات الله وصفاته ، وهي مما لايبلغه طور الفكر ولايطمح إليها إدراك العقل ، لما عرف به من عجز نحوها ، وقصور أن يتصورها - لما كان الأمر كذلك لم يكن هنا للدليل العقلي من سبيل في مقاومة المنقول ، فلم يكن حجة تدفع ما ثبت بالنص ، لأن حجيته إنما تكون صحيحة في أشياء يدركها وهو هنا لم يدرك . ودلالته إنما تكون مسلمة فيما كان داخلاً في تصوره ، وهو هنا لم يتصوّر ، فالعقل معزول عن كل مالا يدخل تحت طوره من أمور الشرع[1] .

وعليه فإن دليل العقل لا ينتهض حجة تدفع ما ورد بالسمع ، وذلك في كل الأمور التي لا مجال للعقل فيها مما هو غيّب ، ومن أخص هذه الأمور ذات اللّه وصفاته ،قال الباقلاني : « لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفته وتسميته ، وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته » .[2] وهذا هو موقف السلف .

موقف السلف من هذه النصوص :

ذهب السلف وجمهور المتقدمين من الأمة إلى إثبات هذه الصفات لله ، ونسبتها إليه تعالى كما وردت بها النصوص دون تأويل أو تبديل مع العلم قطعاً بأن الله عز وجل لا يشبهه شيء من المخلوقات ، فلا يقولون أن اليد معناها القوة ، أو أن الوجه معناه الذات ، أو أن المجيء كناية عن الأمر ، كما أنهم لا يقولون عنها أنها جوارح وهيئات يدرك العقل لها شبيهاً ، وإنما يقولون هي أسماء لصفات جاء بها الشرع نؤمن بها كما جاءت ، ونفوض معناها إليه ، فالإستواء على العرش يكون على

---

(1) ومن ذلك النسخ ، فإن العقل لا يصح أن يكون ناسخاً لحكم ثبت بالشرع ، لأن النسخ يعتمد بيان المدة المقصودة للشارع من الحكم ، وهذه مغيبة لا سبيل لمعرفتها من جهة العقل . ومن هنا لم يصح أيضاً أن يكون ما يقتضيه العقل من براءة الذمة مقدماً على الشرع ، لأن بعض أغراض الشرع من التكليف لا يدركها العقل فيسقط الإستدلال به مع وجوده .

(2) الإنصاف41 .

الوجه الذي عناه سبحانه منزهاً عن الإستقرار والتمكن ، أما كيفيته فهو من الأشياء التي لا يرقى إليها العقل ، لأنها خارجة عن إدراكه ، والواجب فيها الإيمان بالنص مع التفويض في المعنى . وحجتهم في ذلك عدة أمور :

أولاً - إن الكلام على الصفات فرع للكلام على الذات ، وإثبات الذات إنما هو إثبات وجود لاتكييف ، فكذلك الصفات وجودها ثابت وكيفياتها لاتدرك .

ثانياً - الإحتراز من الزيغ الوارد في قوله تعالى : ﴿ **فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفِتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله** ﴾[1] .

ثالثاً - إن ذات الله وصفاته مما لايبلغه طور العقل ، وبذلك يكون الإقدام على التأويل في أمر من متعلقاتها ليس له سند إلا الظن والقول بالظن في هذا المقام غير جائز ، لأنه قد لايصادف مراد الله فيكون من الزيغ المتوعد عليه[2] .

أقوال السلف :

قال أبو عمر بن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات كلها الواردة في القرآن والسنة ، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة[3] .

وذكر ابن حجر أنه قد اتفق على ذلك أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون ، وقال القاضي أبو يعلي في كتاب ابطال التأويل : « إن الصحابة ومن بعدهم والتابعين حملوا هذه النصوص على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها وذكر أن ذلك منقول عن أهل الفقه والحديث : الزهري وربيعة ومكحول ومالك والثوري والأوزاعي والليث وإسحاق وأحمد وغيرهم »[4] .

وروي عن أبي حنيفة قولُه : « لاينبغي لأحد أن ينطق في الله تعالى بشيء من ذاته ط ولكن يصفه بما وصف سبحانه به نفسه ، ولايقول فيه برأيه شيئاً »[5] .

---

(1) آل عمران آية7 . (2) أنظر الملل والنحل جـ 1 ص 138 .

(3) الفتوى الحمية ص 19لابن تيمية .

(4) أنظر المرجع السابق ص 61 ، وروح المعاني للألوسي جـ 16 ص 157 .

(5) روح المعاني جـ 16 ص 157 .

وروى البيهقي عن يحيى بن يحيى قال : كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال : يا أبا عبد الله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه ، حتى علاه الرحضاء ثم قال : الإستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وروى مثل هذا القول عن أم سلمة رضي الله عنها ، وربيعة بن عبد الرحمن[1] .

وأخرج ابن أبي حاتم عن يونس بن عبد الأعلى قال : سمعت الشافعي يقول : نبث هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفى سبحانه عن نفسه ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[2] .

وقال ابن زمنين ـ من المالكية ـ في كتاب أصول السنة[3] :

«ومن أدركنا من المشايخ مالك وسفيان وفضيل بن عياض ، ويحيى ابن المبارك ، ووكيع كانوا يقولون : ان النزول حق . قال ابن وضاح : وسألت يوسف بن على عن النزول قال نعم أؤمن به ولا أحد فيه حدا ، وسألت عنه ابن معين فقال نعم أمر به ولا أحد فيه حدا[4] .

موقف الخلف :

أما الخلف فانهم يصرفون هذه الالفاظ الموهمة للتشبيه عن ظاهرها الى معاني أخرى ، انطلاقا من أن اللفظ الوارد موهم لتشبيه الباري عز وجل بالحوادث ، وهو ما قام الدليل العقلي والنقلي على تنزيهه عنه ، وعلى ذلك فلا مناص من تأويل اللفظ

---

(1) أنظر تفسير القرطبي جـ 7 ص 220 ، وروح المعاني جـ 16 ص 159 .

(2) المرجع السابق جـ 16 ص 157 .

(3) نقله إبن تيمية في الفتوى الحموية ص 37 .

(4) ومن السلف من نفى التشبيه وفسر النصوص تفسيراً آخر لكنه لم يضف به جديداً إلى قول الفريق الأول ، كتفسير استوى بمعنى استعلى ، ثم يقول استعلاء يليق به سبحانه ، فليس هناك ما يدعو إلى مثل هذا التفسير ، لأنه أن يقال من أول الأمر استواء لائقاً به كما جاء به النص أولى من استعلاء لائق به ما دام القول رجع إلى نفس المعنى الأول . أنظر روح المعاني جـ 16 ص 136 .

الوارد ، وحمله على معنى لا يتبادر منه التشبيه ، كحمل اليد على القدرة أو النعمة ، والوجه على الذات ، والنزول والاتيان في ظل من الغمام بنزول الرحمة ، والمجيء مع الملائكة بمجيء الأمر ، والعين بمعنى العلم ، والاستواء على العرش بمعنى الملك والاستيلاء والقهر ، وكون الأشياء في قبضة الله ، أي ملكه ، والسموات مطويات بيمينه أي بقدرته ، وكون القلب بين أصبعين[3] من أصابع الرحمن ، معناه القدرة والارادة ، الى آخر ما جاء في ذلك[1] .

وفي طريقة الخلف جرأة بالتصرف في معاني النصوص ، وحملها على معانٍ محددة غير الظاهر منها ، استعمل فيها الاجتهاد العقلي ، ولذا قالوا : ان طريقة الخلف في التأويل أعلم ، وطريقة السلف في التفويض أسلم ، وشدد الأشعري في الابانة على القائلين بالتأويل ، ونسبه الى المعتزلة ، ووصف القائلين به بأنهم مبتدعة[2] .

موقف ابن تيمية من تقديم الدليل العقلي :

حمل ابن تيمية[3] بعنف على كل من سبق النقل عنهم تقديم الدليل العقلي ، وتأويل ما أوهم مخالفته من النقل مما يقبل التأويل ، كالباقلاني ، وامام الحرمين ، والغزالي ، والرازي ، وابن العربي ، ذاهبا الى انتفاء المعارض العقلي وامتناع تقديمه مطلقا على فرض وجوده ، ووصفهم بما لا يصح أن يوصف به مسلم حيث يقول : فالنصارى أقرب الى تعظيم الأنبياء والرسل منهم[4] .

وحملته وان كان جزء كبير منها منصبا على الفلاسفة ـ كابن سينا ، والفارابي ، ومن يسميهم ملاحدة الصوفية ، كابن عربي ، وابن الطفيل ، الذين نسب اليهم القول

---

(1) أنظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص 205 .

(2) أنظر الإبانه للأشعري من صفحة36 إلى صفحة45 إلا أن الأشعري نفسه اضطر إلى التأويل في بعض الأخبار فقال في وزن الأعمال: توزن صحائف الأعمال ويخلق الله فيها أوزاناً بقدر درجات الأعمال ، وهذا رد إلى الوجود الشبهي في التأويل الذي يأتي في قانون الغزالي . أنظر رسالة التفرقة بين الإسلام والزندقة للإمام الغزالي ص 10 .

(3) في كتابه درأ تعارض العقل والنقل .

(4) المرجع السابق جـ 1 ص 7 .

بأن كل ما ورد في النصوص عن الله واليوم الآخر والملائكة ، والجنة والنار ، واعادة الأجسام ليس على حقيقته وانما هو تخيل ووهم ، خوطبت به العامة من قبل الأنبياء على خلاف الواقع لمصلحة الدعوة التي لا يمكن أن يستفيد منها الجمهور الا على هذا الوجه ـ الا أن للفريق الأول أيضا نصيبا منها ، والاسم الجامع للفريقين عنده أنهم أهل التبديل ، ثم ينوعهم الى أهل الوهم والتخيل وهم الفلاسفة وأهل التحريف وهم أهل الشريعة[1] .

وحملته تجاه أهل الشريعة فيها من المبالغة الشيء الكثير ، وكان الأجدر أن يصور الخلاف بينهم بأنه خلاف في اجتهاد مبناه سلامة القصد ، والوصول الى الحق، للمخطىء أجره وللمصيب أجراه، لا أنه خلاف مع من النصارى أقرب الى الحق منهم ، خصوصاً أن من وصفوا بذلك جهدهم عظيم ، وفضلهم لا ينكر فيما تركوه من أثر بارز في التراث الاسلامي أصوله وفروعه ، على أن قول ابن تيمية في المسألة يقرب من قولهم عند التحقيق ، ويتضح ذلك من مناقشته لدليلهم ، فقد بدأ في رد ما ذكره الرازي وغيره من تقديم العقل عند معارضة الدليلين بقوله : أما أن يريد به القطعيين فلا نسلم امكان التعارض ، واما أن يريد الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقاً عقلياً أو نقلياً ، واما أن يريد به ما أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المقدم مطلقاً ، واذا قدر أن العقلي هو القطعي ، كان تقديمه لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً .

وفي الوجه الثاني من الرد يؤكد أيضا هذا المعنى ويقول : يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم ، وان كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض ، وان كانا ظنيين فالرجح هو المقدم ، ثم يقول : فدعوى المدعي انه لا بد من تقديم العقل مطلقا . . دعوى باطلة . . وحينئذ فيرجع الأمر الى أن ينظر في دلالة الدليل ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، فان كان دليلا قطعيا لم يجز أن يعارضه شيء ، وهذا هو الحق»[2] .

ومن هذا يعلم أن ابن تيمية يرى تقديم القطعي من الدليلين على الظني منهما

---

(1) المرجع السابق جـ 1 ص 8 .

(2) المرجع السابق جـ 1 ص 191 .

عقليا أو سمعيا ، فان كان الدليل العقلي قطعيا والدليل السمعي ظنيا قدم العقل على النقل ، وان كانا ظنيين يقدم الأرجح منهما .

ولا يخالف امام الحرمين ، أو الغزالي ، أو الرازي في شيء من هذا ولا يقول كل واحد منهم الا بهذا القول ، فلا يقولون بتقديم الدليل العقلي ان كان ظنيا على القطعي من السمع ، ولا بتقديم المرجوح منه على الراجح ، وهذه أقوالهم في المسألة .

موقف إمام الحرمين :

يقول امام الحرمين في الارشاد : «يتعين على كل معتن بالدين واثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فان صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ، ولا في تأويلها ، فما هذا سبيله ، فلا وجه الا القطع به ، وان لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت أصولها قطعا ، ولكن طريق التأويل يجول فيها ، فلا سبيل الى القطع ، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل على ثبوته وان لم يكن قاطعا ، وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقطعية العقل فهو مردود قطعا ، بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ولا خفاء فيه»[1]

فليس في كلام امام الحرمين السابق الا تقديم القطعي من الدليلين أو ما يغلب على الظن أنه أرجح ان كانا ظنيين ، وأفاد مع ذلك أنه لا يتصور ورود سمع قاطع مخالف لقضية العقل .

وقد كان امام الحرمين في أول أمره يذهب مذهب الخلف في تأويل الصفات الموهمة للتشبيه ، ولكنه تخلى عن ذلك الى مذهب السلف في التفويض ، فقد ذكر الذهبي في النبلاء عن امام الحرمين انه قال : «ذهب السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها الى الرب تعالى ، والذي

(1) الإرشاد ص 359 ط الخانجي .

نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الأمة» ، وقال في موضع آخر : «اشهدوا على أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف»[1] . فلم يبق بعد ذلك محل للتشنيع عليه .

قانون التأويل عند الغزالي :

قانون التأويل عند الغزالي والذي اشار اليه ابن تيمية في معرض التنديد ، ليس فيه ما يبرر كل هذا التشنيع ، وسأعرض ما جاء فيه ملخصا من رسالتي قانون التأويل ، «والتفرقة بين الاسلام والزندقة» .

وسبب وضع الغزالي لهذا القانون ما ورد عليه من مسائل ومراجعات مفادها عدم موافقته العقل للنقل في مثل ما ورد ، من أن الشيطان يجري من بني آدم مجرى الدم[2] ، وأنه اذا سمع الأذان أدبر وله حصيص ، وأن الموت يؤتي به على هيئة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار[3] ، وما ورد عن وزن الأعمال وهي أعراض ، وعن الحوض والبرزخ . . . الخ .

وقد بدأ كلامه بأنه يكره الخوض في هذا المقام ، ولكن لا مفر ، وقد تكررت المراجعة من وضع قانون كلي يرجع اليه فيه ، ونبه أولا الى أن ما يبدو من تصادم بين المنقول والمعقول انما هو في أول النظر وظاهر الفكر . ثم ذكر أن الناس حيال هذا الظاهر انقسموا الى خمس فرق :

1 ـ فريق أفرط فجرد النظر الى المنقول ، وأعرض عن المعقول جملة لم يلتفت

---

(1) أنظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 177 .

(2) في صحيح البخاري جـ 3 ص 65 أن صفية رضي الله عنها أتت النبي ﷺ وهو معتكف فلما رجعت مشى معها فأبصره رجل من الأنصار فلما أبصره دعاه فقال : تعال هي صفية فإن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وفي سنن الدارمي جـ 2 ص 320 عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « لا تدخلوا على المغيبات فإن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم » الحديث .

(3) في سنن الدارمي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان له ضراط حتى لا يسمع الأذان أنظر جـ 1 ص 273 وفي جـ 2 ص 329 عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : يأتي بالموت بكبش أغبر فيوقف بين الجنة والنار . فيذبح ويقال خلود ولا موت . وحديث إدبار الشيطان عند سماع الأذان رواه البخاري في باب الأذان جـ 1 ص 158 .

اليه ، ولم يعتبره ، وقد وصف الغزالي هذا الفريق بالجهل والقصور .

2 ـ فريق فرط في المنقول وأهمله ، وجرد النظر الى المعقول فاعتمد عليه وأبطل ما خالفه ، وقد حكم عليه الغزالي بالكفر الموجب لحز الرقبة .

3 ـ فريق توسط فأخذ بهما ، ولكنه جعل المعقول أصلا والمنقول تابعا ، وهؤلاء في نظره لا تحمد عاقبتهم ، لأنهم يحجبون كثيرا من الظواهر المخالفة للمعقول ، ويرون أن التوقف في قبول المنقول أولى من الابعاد في التأويل ، وحذر من هذا المسلك بقوله : «ولا يخفي ما في هذا من الخطر في رد الأحاديث الصحيحة»[1] .

4 ـ فريق توسط وجعل النقل أصلا والعقل تابعا ، وأوصافهم التي ذكرها تتفق واتجاه الأشعرية الذي عليه السلف ، ويفيد كلامه أن طريقتهم أسلم الطرق الا أنها لم تبلغ الغاية في العلم والتنبه الى مواطن النظر . فقد قال عنهم «هؤلاء لما قل خوضهم في المعقولات لم تكثر عندهم المحالات ، فكفوا مؤونة عظيمة في أكثر التأويلات ، اذ لم ينتبهوا للحاجة الى التأويل ، كالذي لم يظهر له أن كون الله بجهة محال ، اذ استغنى عن تأويل الفوق والاستواء وكل ما يشير الى الجهة»[2] .

5 ـ فريق جعل كلا من النقل والعقل أصلا ، وهؤلاء انكروا أن يكون بين العقل والنقل تعارض ، لأن كلا منهما حق ، ويشير بهذا الفريق الى الاتجاه الذي سلكه الخلف في التأويل ، ويرى أنه على علم وحق ، الا أن طريقه لم يخل من منغّص ، واتجاهه لم يأمن المخاطر ، فقد ارتقى مرتقا صعبا ، وطلب مطلبا عظيما ، ولا بد أن يبقى لهذا الفريق كما صوره موضعان في محل النظر : موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الافهام عنها ، وموضع لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا فيكون مشكلا ، كما في الحروف المذكورة في فواتح

(1) قانون التأويل ص 8 .

(2) المرجع السابق ص 9 .

السور التي لم يصح فيها معنى النقل[1] ، ولهذا فهو يسوق ثلاث نصائح لمن سلك هذا السبيل .

النصائح :

النصيحة الأولى : أن لا يطمع في الاطلاع على جميع الأشياء ، وليتلو قول الله تعالى : ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾[2] .

النصيحة الثانية : أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في اثبات الشرع ، اذ به عرف الشرع .

النصيحة الثالثة : الكف عن تعيين التأويـل اذا تعارضت الاحتمـالات ، فان الحكم على مراد الله تعالى ومـراد رسولـه ﷺ بالـظن والتخمين خطر ، ولا يـأمن المتأول أن تقع مساءلته يوم القيامة ، ويقال له : حكمت علينا بالظن والتقول ، وهو ما حدى بالامام مالك أن يقول الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة .

ومثل لما يقرب تأويله بحديث : «ان الشيطان يجري من احدكم مجرى الدم» فقال عنه : انه كناية عن سرعة تأثيره في الانسان ، حتى إنه يسري في باطنه سريان الدم في عروقه ، وليس المراد ان جسم الشيطان يمازج جسم الانسان . ومثل لما يجب التوقف في بعضه بأحاديث : غذاء الشيطان من العظم ، وحصاصه اذا سمع الأذان ـ وأحاديث الحوض والبرزخ . قال : فما عندي في تفصيل المراد به تحقيق ، بل بعض ذلك مما أوصى بالكف فيه عن التأويل ، وبعضه مدركه النقل المحض ، فموضع الحوض لا يعرف الا بمجرد النقل فليرجع فيه الى الاحاديث[3] .

هذا ملخص ما ذكره الغزالي في رسالة قانون التأويل استعرضه بطوله ، ولم يظهر فيه شيء من التطرف أو المغالات في الاعتداد بالعقل بل فيه تحذير وتنبيه الى خطورة ذلك ، لاحتمال مساءلة المتجرإ عليه أمام الله تعالى يوم القيامة بـأن حكم بالظن والتخرص كما قال .

---

(1) المرجع السابق ص 10 .

(2) يوسف آية76 .

(3) المرجع السابق ص 16 .

موقفه في رسالة التفرقة بين الاسلام والزندقة .

اما في رسالة التفرقة بين الاسلام والزندقة فقد وضع للقانون ضوابطه ، وبين أن التأويل له مراتب خمس لا يجوز الانتقال الى مرتبة الا لدليل وبرهان يدل على تعذر الحمل على ماقبلها ، وهذه المراتب هي :

أولا : حمل ما ورد من الكلام على الوجود الذاتي ، وهو ما يقتضيه ظاهر اللفظ ومثل له بما ورد في النصوص عن العرش والكرسي والسموات السبع ، فانه يجري على ظاهره ولا يؤول ، لأن هذه أشياء موجودة في انفسها أدركت بالحس أو لم تدرك ، فان تعذر فالوجود الحسي[1] ، فان تعذر فالوجود الخيالي[2] ، أو العقلي[3] ، فان تعذر فالوجود الشبهي[4] المجازي .

ولا يرخص الغزالي في العدول عن درجة الى ما بعدها الا بضرورة برهان ، فهو يقول : «اتفقوا على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة

---

(1) وهو ما يتمثل وجوده بالقوة في حسّ الانسان ولا وجود له في الخارج ، ومثاله ما ورد ان النبي ﷺ تمثلت له الجنة وهو يصلي ، في عرض الحائط ، فالحمل على الوجود الحسي معناه ان الجنة لم تنتقل الى الحائط ذاتها ، لكن تمثلت للحسّ صورتها ، حتى كأنها مشاهدة مرئية ، ولا يمانع الغزالي هنا من الحمل على الوجود الذاتي ، لأنه لا يمتنع أن يشاهد شيء كبير في شيء أصغر منه ، كما تشاهد السماء في مرآة صغيرة الحجم . انظر التفرقة بين الاسلام والزندقة ص 7 .

(2) وهو تخيل الشيء وكأنه موجود ، كما في حديث « كأني انظر الى يونس بن متى وهو يلبي وتجيبه الجبال . . » ويمكن حمله على الوجود الحسّي أيضاً ، الا ان في قوله كأني ، ما يجعله أقرب الى التخيل . المرجع السابق ص 8 .

(3) وهو أن يكون للشيء صورة ومعنى ، فيحمل على المعنى دون الصورة الظاهرة ، وعليه يحمل ماورد من الاخبار فيما يعطاه المؤمنون من الملك الكبير في الجنة ، حتى ان آخر من يخرج من النار يعطي عشرة أمثال هذه الدنيا ، فلا يمكن حمل هذا على الطول والعرض والمساحة ، لان الجنة مخلوقة الآن على ما دلت عليه ظواهر الاخبار ، فيحمل التفاوت على المقارنة المعنوية كما تقول : هذه الجوهرة أضعاف هذه القطعة من الثوب ، تعني في نفاستها ، المرجع السابق ص 8 .

(4) وهو أن يكون الشيء لا وجود له في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكن يشبه شيئاً آخر في صفة من صفاته كالغضب والفرح ـ والضحك والصبر مما ورد في حق الله تعالى ، فإنّ حقيقة الغضب غليان في القلب يدفع الى التشفي وهو لا ينفك عن ألم ونقص فينزل في حق الله تعالى على صفة أخرى تناسب ما يترتب عن الغضب وهي ارادة العقاب . المرجع السابق ص 9 .

الظاهر ، وهو الحمل على الوجود الذاتي ، ثم الذي يليه ، وهكذا «ويرى أن الاختلاف في الحمل أحيانا يمليه البرهان اللائح لكل ، اذا يقول الحنبلي : لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق . ويقول الاشعري : لا برهان على استحالة الرؤيا فالاختلاف على التحقيق راجع الى البراهين[1] .

والنصوص الموهمة عند الغزالي لها مقامان : مقام عامة الخلق ، والحق في هذا المقام اتباع الظواهر ، والكف عن التأويل ، ومقام النظار ويقول عنهم : «ينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع [2] .

ما يفهم من كلام الغزالي :

يقول الغزالي فيما يتعلق بأصول العقائد : «يجب تكفير من يغير الظاهر فيها بغير برهان قاطع» .

وفي موضع آخر يقول : «ما يتطرق اليه التأويل ولو بالمجاز البعيد فننظر فيه الى البرهان ، فان كان قاطعا وجب القول به ، وان لم يكن قاطعا ، لكن يفيد ظنا غالبا ، وكان مع ذلك لا يعلم ضرره في الدين ، كنفي المعتزلي الرؤية ، فهذا بدعة وليس بكفر»[3] .

ويقول في المستصفي[4] : «يجوز تخصيص النص بدليل العقل القاطع» . فهل يفهم من هذا أن الغزالي يقدم الدليل العقلي مطلقا ؟ أو أن رأيه اتباع البرهان والحجة ، وتقديم القاطع على غيره ، والراجح على المرجوح ! ، بل انه يحذر في آخر القسطاس المستقيم قائلا : «اياكم أن تغيروا هذا النظام ، وتنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة ، فقد علمتكم كيف يوزن المعقول بالاسناد الى المنقول ، واياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديفا ، فان ذلك شنيع منفر» . وقال الشوكاني : «أفصح الغزالي في كتابه «الجام العوام عن علم الكلام» ـ وهو آخر مصنفاته مطلقا ـ عن اتباع طريقة السلف في اتباع النصوص وهجر ما سواها»[5]

---

(1) جـ 2 ص 126 .

(2) ارشاد الفحول ص 177 .

(3) المرجع السابق ص 11 .

(4) المرجع السابق ص 12 .

(5) المرجع السابق ص 16 .

ملخص قانون الرازي :

أورد ابن تيمية قانونا كليا للرازي ملخصا من مجموع كتبه فيما يخص تقديم الدليل العقلي ، ورد عليه وفنده بما يفهم منه أن الرازي يقدم الدليل العقلي مطلقا ، سواء أكان قطعياً أم ظنياً على الدليل السمعي ، ويفهم هذا مما سبق نقله عن ابن تيمية ، ومن النتيجة التي خلص اليها في الرد على الرازي ، حيث يقول : وحينئذ فيرجع الأمر الى أن ينظر في دلالة الدليل سواء أكان سمعياً أم عقلياً ، فان كان دليلاً قطعياً لم يجز أن يعارضه شيء وهو الحق[1] .

فهذا القول يفيد أن الرازي لا يقول بتقديم القطعي من الدليلين ، وانما يقول بتقديم الدليل العقلي مطلقا عند التعارض ، والا لما صلح الكلام للرد عليه .

ولكن اذا نظرنا في عبارات الرازي المختلفة حول هذا المعنى نجده في كل مرة يقول فيها بتقديم الدليل العقلي يقيده بأنه الدليل القطعي . وفيما يلي عبارات الرازي :

يقول في نهاية المعقول : «انا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي»[2] .

وفي أساس التقديس في علم الكلام «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة» الى أن يقول : «ثم ان جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات ، وان لم يجز التأويل فوضنا العلم بها الى الله ، فهذا هو القانون الكلي المرجوع اليه في جميع المتشابهات[3] .

وفي المطالب العالية يقول : «فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع

---

(1) دراً تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 191 .

(2) نهاية العقول مخطوط بدار الكتب ورقة رقم 13 .

(3) أساس التقديس في علم الكلام ص 210 طـ كردستان العلمية .

العقل لا يمكن تصديقها معا ، والا لزم تصديق النقيضين[1] .

واذ عرفنا أن القطعيات لا تعارض بينها لم يبق لكلام الرازي من محمل الا انه يقدم الدليل العقلي القاطع على الدليل الظني من السمع .

الادلة النقلية ليست قاطعة في مدلولاتها عند الرازي :

لقائل أن يقول ، ما تقدم من أن الرازي يقول بتقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل السمعي ـ يلزم منه أن الرازي يقدم الدليل العقلي في جميع الاحوال ، لأن مذهبه أن الدلائل اللفظية ليست قطعية ، ولا تفيد اليقين ، لتوقفها على مقدمات عشرة بسطها في «المطالب العالية» .

أقول ان ذلك غير لازم ، لأن الدلائل اللفظية عنده قد تفيد اليقين في المسائل التي لا تعرف الا من جهة السمع ، فقد قال في «نهاية العقول» « . . يجوز التمسك بها في المسائل النقلية ، تارة لافادة اليقين كما في مسألة الاجماع وخبر الواحد ، وتارة لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية»[2] .

ويقصد الرازي بالمسائل النقلية المسائل التي تكون معلومة لدينا بطريق السمع لا عن طريق العقل ، فقد قسم في «نهاية العقول» المطالب الى ثلاثة أقسام :[3]

قسم يستحيل العلم به بواسطة السمع ، وهو كل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته ، وذلك مثل العلم بوجود الصانع .

وقسم يستحيل العلم بوجوده الا من ناحية السمع وهو ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر .

والقسم الثالث ما يصح أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى وهو معرفة وجوب الواجبات ، او امكان الممكنات ، أو استحالة المستحيلات ، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وامكانها واستحالتها ، مثل مسألة الرؤية

---

(1) المطالب العالية مخطوط بدار الكتب المصرية ورقمه رقم 310 .

(2) نهاية العقول مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم 28 .

(3) المرجع السابق ورقة رقم 13 .

والصفة ، وهذا القسم هو الذي يقول فيه الرازي بترجيح العقلي القاطع على الظاهر من السمع .

فاذا عرفنا أن الدلالة في هذا القسم مما يصح أن تعلم بالسمع وقد يفيد عنده اليقين كما سبق النقل عنه في «نهاية العقول» ـ اندفع ما يقال من أن الدليل العقلي عنده مقدم في جميع الاحوال ، وأن الدليل النقلي لا يصلح لمعارضة الدليل العقلي مطلقا ، بل صار مذهبه كغيره أن الراجح من الدليلين مقدم على المرجوح ، وهو ما يسلم به ابن تيمية ولا ينكره ، فأي فرق بين أن نقول :

يقدم الدليل العقلي القاطع على الظني من السمع ، وهو ما أفاده كلام الرازي وبين أن نقول يقدم القطعي من الدليلين مطلقا سمعيا أو عقليا ، وهو ما يرتضيه ابن تيمية .

ومن العجيب أن ابن تيمية في الوقت الذي يصف فيه الباقلاني والجويني وابن عربي في كتاب «العقل والنقل» بأشنع الأوصاف ينقل قولهم في فتواه ضمن القائلين بمذهب السلف وأهل الحق في خصوص الصفات الموهمة للتشبيه ، بل لم يكتف بذلك ، فقد قال عن الباقلاني حين نقل عبارته ما نصه «القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم ، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الاشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده»[1] .

تحرير محل النزاع بين ابن تيمية وخصومه :

ظهر مما سبق أن الخلاف ليس في تقديم الدليل العقلي على الدليل السمعي أو العكس ، فان قول كل واحد لم يخرج عن أن التقديم يتبع قطعية الدليل وقوته ، وانه ليس بين القطعيين تعارض ، وهذا محل اتفاق ، وبذلك يكرن الخلاف بين ابن تيمية ومن تولي الرد عليهم جدليا أكثر منه حقيقيا ، ويتضح ذلك فيما يلي :

أولا : الغرض الذي من أجله ألف ابن تيمية كتابه هو أنه لا شيء من العقليات البينة معارض لصحيح النقل ، وهذا المعنى بعينه قال به أيضا امام الحرمين والغزالي

(1) الفتوى الحموية ص 68 .

وغيرهما ، وقد سبق نقل عبارة الارشاد والمستصفي ، وما قد يسميه غير ابن تيمية معارضة لا يسميه ابن تيمية كذلك ، اما لانه تقابل بالخصوص والعموم ، أو بالتقييد والاطلاق ، وهو غير التعارض الممنوع المفضي الى التناقض لا مكان الجمع فيه .

ثانيا : انه على فرض التسليم بوجود المعارضة بين الدليل العقلي والسمعي وقلنا بتقديم القطعي من الدليلين وكان عقليا ، فان تقديمه عند ابن تيمية لا لكونه عقليا ، أو لان القدح فيه قدح في أصل النقل ، وانما قدم لكونه قطعيا ، لقيام الدليل على تقديم القطعي على الظني والراجح على المرجوح . على حين يعتمد الفريق الآخر تقديم الدليل العقلي القطعي على كونه عقليا ، وحجتهم أنه لو بطلت قضايا العقول لبطلت الشريعة .

فان الدليل العقلي أصل للنقل ، والقدح في الاصل لتصحيح الفرع قدح في الاصل والفرع معا ، وهذا هو الذي لم يرتضه ابن تيمية ولم يسلمه ، فالخلاف ليس في تقديمه أو عدمه ، وانما في سبب تقديمه لماذا قدم ، فعند ابن تيمية لأنه قطعي ، وعندهم لأنه قطعي وعقلي ، فهو خلاف يرجع الى التّسمية أكثر من المعنى .

رأي الباحث في العقل اذا بدت معارضته للنقل :

والذي أرتضيه في هذا المقام هو أن العقل مجردا لا يمكن الاعتماد عليه في رد ما تتوهم مخالفته للنصوص ، لأن الحجج العقلية الصرفة غير معصومة عن الخطأ ، وكثيرا ما أوقعت أصحابها في ظلال من الشك ، انتهت بهم الى الحيرة والاضطراب ، حتى انهم سرعان ما تخلوا عنها قانعين بالتسليم ، وسيأتي ما نقل في هذا الخصوص عمن انتهت اليهم الرياسة في العلوم العقلية والشرعية .

والدليل العقلي الذي يطمئن اليه المسلم هو الذي يكون في جزء منه شرعيا ، أو دائرا في فلك النصوص ، لان العقليات الصرفة تتجاذبها أنظار العقلاء ، وتختلف فيها اختلاف المتناقضات ، ثم يدعي كل فريق أن البرهان العقلي قائم على صحة دعواه ، وابطال دعوى معارضه ، فالعقل ليس شيئا واحدا يتفق عليه جميع الناس في كل العصور ولا يختلفون ، بل هو عقول متعددة ، ولو كان عقلاً واحداً لما وجدنا الاختلاف الواسع في كثير من المسائل التي حار فيها العقلاء . كالأبحاث المتعلقة

بالالهيات من الصفات والافعال ، وما يتعلق بما بعد الموت من المعـاد ، والثواب. والعقاب ، والجنة والنار ، وكل فريق يجعل العقل حجته مع أنه مع الآخرين على الضد والنقيض ، فالذين ينفون رؤية الباري يقولون : إنه يستحيل في العقل رؤيـة مرئي دون أن يكون مقابلا ، شاغلا حيزا ، ومحدودا في جهة ، ومخالفوهم يقولون : ان العقل يجوّز ذلك ولا يحيله ، وقد أتى الشرع به . فكيف كان العقل مجوزا عند قوم ومحيلا عند آخرين ! ؟

والذين يثبتون الصفات دليلهم العقلي امتناع أن يكون الموصـوف عالمـا بلا علم ، قادرا بلا قدرة ، بل يقولون ان امتناع ذلك ضـرورة عقلية ، والـذين ينفون الصفات لا يسلمون بهذه الضرورة العقلية ، ويقولون إن ذلك يؤدي الى تعدد القديم وهو محال .

والاشعري ومن وافقه يقولون ان العلم بحسن الاشياء وقبحها ، لا يعرف بطريق العقل ، والمخالف يقول بل ان الحسن والقبح يعرف ببداهة العقول[1] .

ناهيك بالنزاع المحتدم بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة حدوث العالم ، فللمتكلمين حججهم العقليـة على الحدوث ، وللفـلاسفـة حججهم العقليـة على قدمه[2] .

فالفلاسفة يقولون : لا يتصور في العقـل أن يصدر حـادث عن قديم بـدون واسطة ، ويقول المتكلمون : ان العالم موجود بعد عدم ، وكل موجود بعد عدم فهو حادث ، ويسوق كل فريق من الادلة العقلية ما يملأ الصفحات[3] .

---

(1) قال الغزالي في معرض الرد على القائلين بالتحسين العقلي : «ادعيتم أن حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك ببداهة العقول وأوائلهـا ، ونحن ننازعكم في ذلـك ، ومواضـع الضرورات لا يتصـور فيها الخلاف بين العقلاء» المنخول ص 9 . فكأن النزاع قائم حتى فيما ادعاه البعض ضرورة عقلية .

(2) انظر تهافت الفلاسفة ص 90 وما بعدها .

(3) انظر نهاية الاقدام ص 5 وما بعدها ، وقد نقل الدكتور سليمان دنيا في تهافت الفلاسفة هامش صفحة 95 عن كتاب تاريخ الفلسفة الاوروبية أن الفيلسوف اليسوعي القديس توماس الاكويني بعد أن عرض لأدلة الفريقين في حدوث العالم انتهى الى رأي جديد ، وهو ان الادلـة العقلية ليست حـاسمة في هـذا الموضوع وان الحدوث لا يعلم الا عن طريق الايمان والوحي .

فهل يطمئن القلب الى حجج من هذا النوع مصدرها واحد وتدلل على أمور متقابلة ! ؟ وهل يسمح المرء لنفسه أن يقدم حججا هذه مظاهرها في عدم الانضباط على نصوص الشرع المعصومة . إن ذلك لمجازفة وأية ـ مجازفة .

تجربة أهل الدراية

والذين خاضوا تجربة العلوم العقلية من أهل الشريعة على طريقة الفلاسفة وكانوا في العقليات من أهل الدراية الواسعة مثل الجويني والغزالي والشهرستاني والرازي ، سجلوا على أنفسهم العجز في نهاية المطاف ، وأن العقليات المجردة لم تكسبهم يقيناً ، ولم تشف لهم غليلاً . فقد نقل عن إمام الحرمين قوله : « لقد خضت البحر الخضم ، وتركت أهل الإسلام وعلومهم ، وخضت في الذي نهوني عنه ، والآن ان لم يتداركني ربي برحمته فالويل لفلان ، وها أنا أموت على عقيدة أمي[1] .

ويقول الغزالي عن حالة الطمأنينة واليقين التي رجعت إلى نفسه بعد حياة الشك والحيرة : « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[2] .

والشهرستاني في مقدمة نهاية الإقدام أنشد بيتين من الشعر[3] صرح فيهما باليأس من حل مشكلات غوامض العقول ، ثم قال : « فعليكم بدين العجائز فإنه من أسنى الجوائز . . فحيثما كان العجز أشد كان اليقين أوفر وآكد ، وسبب ذلك عنده أن لكل عقل ونظر مسرى ومسرحاً هو سدرة المنتهى إليه ، ولكل قوم مَخْطاً ومجالاً هو غايتهم القصوى إذا وصلوا إليه ظنوا أن ليس وراءه مطاف ، وما علموا أنه تعالى لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[4] .

---

(1) انظر الفتوى المحوية لابن تيمية ص 8 .

(2) المنقذ من الضلال ص 83 .

(3) يقول :لقد طفت في تلك المعاهد كلها — وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر، — على ذَقَن أو قارعاً سن نادم

(4) مقدمة نهاية الاقدام للشهر ستاني بتصرف .

والإمام فخر الدين الرازي من أوسع الناس باعاً في المنقول والمعقول ، ومع ذلك يعرض تجربته قائلاً : « لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلاً ، ولا تروي غليلاً ، ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في الإثبات ﴿ **إليه يصعد الكلم الطيب** ﴾[1] ، ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[2] وأقرأ في النفي : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾[3] ، ﴿ **ولا يحيطون به علماً** ﴾[4] . قال ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[5] .

وكان واصل الحموي من فضلاء المتأخرين ، ومن أبرعهم في علم الفلسفة والكلام يقول : « أستلقي على قفاي وأضع الملحفة على نصف وجهي ، ثم أذكر المقالات وحجج هؤلاء واعتراض هؤلاء وهؤلاء ، حتى مطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء »[6] .

وقد قيل إن الأشعري ـ وهو من أهل الجدل ، ومن أقرب أصحاب الفرق الإسلامية إلى السنة ونصوص الشريعة ألّف في آخر عمره كتاباً في تكافؤ الأدلة ، وذلك مما يدل على أن العقل البشري تستوي عنده أحياناً الحجة ونقيضها ، ولا يقدر على الترجيح .

خلاصة موقف التعارض في المدلول الإعتقادي :

ما دامت الأمور العقلية البحتة غير منضبطة كما وصفت ، تتدافعها وجهات النظر غير المعصومة ، وتتقاذفها تيارات الفكر ، وهي رادة ومردودة ، ويطوعها الجدليون حسب أهوائهم ومعتقداتهم ، فلا جرم أن يكون الركون إليها إذا بدت في

---

(1) فاطر آية 10 .

(2) طه آية 4 .

(3) الشورى آية 9 .

(4) طه آية 107 .

(5) انظر ارشاد الفحول ص 177 وقد نقل هذا النص أيضاً ابن تيمية وقال ان الرازي ذكره في غير موضع من كتبه . انظر الفرق بين الحق والباطل ص 96 والفتوى الحموية ص 8 ودرأ تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 159 .

(6) نقله عباس العقاد في كتاب التفكير فريضة اسلامية ص 56 .

مقابل النصوص لجوءاً إلى ركن غير شديد ، والإنتماء إليها إنتماء إلى مالم تتحقق سلامته ولم تؤمن مغبته ، وإنما الوزر الأحمى والعروة الوثقى الإستمساك بالشرع متى ظهرت صحة نقله ، ووضحت دلالته . أما إن احتمل الأمر أو أوهم فحينئذ يترجح من مذاهب العقل في الاحتمالات ماكان إلى قانون التأويل المنضبط بضوابط اللغة والشرع أقرب .

وعلى ذلك فإنه لاتخاذ موقف من الدليل العقلي الذي ظُنت مخالفته للنقل لابد من التفريق بين حالين يتقرر معهما اعتبار الدليل العقلي أو طرحه .

الحالة الأولى ـ حالة ماإذا كان الدليل النقلي متعلقاً بأمر من أمور الغيب ، كبعض الأمور المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته واليوم الآخر ، وكان الدليل العقلي المعارض غير مستند إلى شيء من الشرع ، فإن ما يتوهمه العقل المجرد في هذه الحالة على خلاف النص لايُعتدّ به ، لأن المتعلق من طور فوق إدراكه ، والحكم عن الشيء فرع تصوره ، وكل ماظنه العقل دليلاً معارضاً في هذا النوع من قبيل الوهم لا الدليل الحق ، فليس للعقل مثلاً : أن ينكر وجود سبع سماوات أو سبع أراضين ، أو ينكر الحوض والميزان ، أو إعادة الأجسام كما كانت ، بحجة أن العقل يستبعد تصور ذلك ، لأنه مجرد وهم ، لااعتداد به في مقابل النص .

الحالة الثانية ـ حالة ماإذا كان مضمون الدليل النقلي من أمور الغيب أيضاً ، ولكن جعل الشرع للعقل فيه مجالاً وأرشد فيه إلى هدى ، وفي هذه الحالة يجوز للعقل أن يحكم في النصوص بالتقييد أو التأويل ، لتستقيم مع دلالة العقل ، لأن العقل في هذه الحالة ليس عقلاً مجرداً ، بل عقل مستند إلى دلائل من الشرع شتى ، وقواعد من النصوص متفرقة ، وعلى هذا الوجه كان مذهب الخلف في تأويل النصوص التي أوهم ظاهرها مخالفة الدليل العقلي فيما أوهم التشبيه من الصفات ، فإن تأويلهم للصفات ليس نابعاً من عقل مجرد ، وإنما هو مستند إلى حجج من الشرع متعددة ، مثل قوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ وقوله ﴿ **ولم يكن له كفواً أحد** ﴾[1] وعلى هذا يجري أيضاً ما ذكره الأصوليون من المخصّص العقلي في مثل

---

(1) الاخلاص آية 4 .

قوله تعالى : ﴿ **الله خالق كل شيء**﴾[1] لأن قواعد الشرع هنا قد شهدت بصحة هذا النوع من الدليل العقلي واعتباره ، من جهة أن الشريعة لاتأتي بقلب الحقائق التي تُصيّر المستحيل واجباً أو واجب الوجود معدوماً .

فخلص الأمر إلى أن العقل لايتصرف في النص إلا بالقدر الذي يستند فيه إلى الشرع ودلائله إجمالاً . أما إذا خلا عن ذلك فلا التفات إليه إذا عارض النص الصريح .

حكم المعارضة في مضمون عملي

الأحكام الفقهية العملية مثل سائر أحكام الدين ، لايصح أن يستند شيء منها إلى العقل المجرد في غير وسائل الفهم والتطبيق سواء أكان ذلك باسم ما يتوهمه العقل مصلحة ، وهو ليس منها ، أو ما يتوهمه قياساً عقلياً ، وهو غير مستوف شروط القياس المعتبر في الشرع .

ولذلك فلا محل للتعارض بين حكم ثابت بنص من نصوص الشرع ، وبين حكم استقل العقل به استناداً إلى مجرد القول بأنه غير معقول ، أو أنه لايحقق المصلحة ، وقد تساهل أناس في إرسال هذا القول حتى صاروا يعترضون به على كل تكليف خالف هواهم ، أو حجزهم عن تحقيق رغبة ، دون أن يكلفوا أنفسهم اعتبار ما وُضع للقياس من شروط ، وما حدد للمصلحة من ضوابط ، وفي مقدمتها أن لايصادم واحد منهما نصاً من نصوص الشرع .

معارضة العقل لغير القاطع من النصوص

فإن وقع التعارض مع ما ليس بقاطع ، كخبر الآحاد أو العموم ، وكانت المعارضة حقيقية ، بأن كانت مستندة إلى مقدمات صحيحة من العقل ، فإن خبر الآحاد يجب أن يُأوّل إن قبل التأويل بلا تعسف ، وإلا وجب القطع بأن النبي ﷺ لم يقل الخبر بهذه الصورة المنقولة إلينا . قال صاحب كشف الأسرار : « أعلم أنّ خبر الواحد إذا ورد مخالفاً لمقتضى العقل ، فإن أمكن تأويله من غير تعسف يُقبل التأويل

(1) الزمر آية 59 .

الصحيح ، وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يُقبل ، لأنه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض في الكلام كله ، ويجب فيما لم يمكن تأويله القطعُ على أن النبي ﷺ لم يقله إلا حكاية على الغير ، أو مع زيادة أو نقصان »[1] .

وهنا يجب ان يلاحظ أن الحكم العقلي المستند إلى قياس مستوف شروطه الشرعية ليس حكماً عقلياً بحتاً ، وإنما هو حكم شرعي استخدم فيه المعقول ، وهذا النوع من المعارضة هو المعنيّ لأن يوازن بينه وبين النصوص اذا بدت مخالفته لها ، وتقديم أحدهما على الآخر حينئذ خاضع للإجتهاد ، بحيث يغلب على الظن من تتبع الأدلة والنظر في الأصول ترجيح أحد الدليلين ، ويختلف ذلك باختلاف أنظار المجتهدين ، وسأتكلم فيما يلي عن موقف الأصوليين من التعارض بين دلالة العموم والقياس ، وبين القياس وخبر الآحاد .

معارضة القياس للعموم :

اذا تعارضت دلالة القياس مع دلالة عموم نص من نصوص الشرع ، كمعارضة قياس بيع الأرز بالأرز على البر بالبر في كونه ربويا لا يجوز التفاضل فيه ، العموم قوله تعالى : ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾[2] فالمنقول عن الأئمة الأربعة ، والأشعري وأبي الحسين تقديم القياس[3] . على دلالة العموم ، وذلك لما يأتي :

اولا : إن العام يحتمل التخصيص ، والمجاز والاستعمال في غير ما وضع له ، والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك ، وما لا يحتمل أولى بالتقديم .

ثانيا : ان العام يجوز تخصيصه بالنص مع احتمال كون النص المخصص مجازا ومؤوّلاً فلأن يجوز بالقياس ، وهو غير محتمل أولى .

ثالثا : تقديم القياس الخاص على العام من الأدلة فيه جمع بين الدليلين ، باعمال العام في غير ما دل عليه القياس ، واعمال القياس في موضعه من

---

(1) كشف الاسرار جـ 3 ص 8 .

(2) البقرة آية 274 .

(3) انظر في المعارضة والمذاهب المستصفي جـ 2 ص 122 وابن الحاجب جـ 2 ص 154 .

الخصوص ، والعمل بالدليلين أولى من ابطالهما ، أو ابطال احدهما .

وقد اجاب المخالف عن الأول والثاني بأن الاحتمال في القياس ليس بأقل منه في العموم ، لأن ما يرد على العموم من التخصيص والمجاز يرد أيضا على أصل القياس ، ويزيد على ذلك بالاحتمالات الناشئة في العلة ، وفي أصل القياس الذي قد يكون خبر آحاد ، فيتطرق الاحتمال الى أصله أيضا ، وقد يستعمله من ليس بأهل للقياس والاجتهاد ، فيتضاعف فيه احتمال الخطأ .

وأجاب المخالف عن الثالث ، بأن تقديم القياس على العموم ليس اعمالا للدليلين من كل وجه ، فان فيه اهمالا للعام في خصوص موضع القياس .

مذهب الجبائي :

وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء الى تقديم العموم على القياس ، لحديث معاذ رضي الله عنه في تقديم الكتاب والسنة على الاجتهاد بالرأي ، فانه يفيد تقديم عموم النص على القياس ، ولأن القياس انما يُستدل به على حكم ليس منطوقا به ، فلا يقدم على ما نطق به الشرع ، ولأن القياس فرع ، والعموم أصل والأصل مقدم على الفرع .

وأجيب عن هذا بأن كون العام المعارض للقياس منصوصا عليه ، مبني على أن العام مراد به جميع أفراده ، وهو مشكوك فيه ، ولذلك جاز لمعاذ وغيره ترك عموم الكتاب بالخبر المتواتر ، وخبر الآحاد . مع أن الترتيب في الحديث يدل على تقديم الكتاب مطلقا ، وما ذلك الا لأن تناول العام لجميع أفراده أمر محتمل لا مقطوع ، وكذلك القول في كون العام منطوقا به من الشارع دون القياس ، فان النطق به ليس نطقا بالواحد المعيَّن ، وانما هو نطق بأفراد يحتمل أن يكون الفرد المتنازع فيه من بينها ، ويحتمل غير ذلك ، فصار نطق الواحد المعين ضمن أفراد العام مشكوكا فيه ، وذلك يتضح من الفرق بين قولك قاطِعوا زيدا ، وبين قولك قاطعوا المخالفين ، فان زيدا في الأول منطوق به قطعا ودخوله في الثاني محتمل لجواز أن يكون غير مراد ، لخاصية فيه ، ولذلك قالوا : ان العام في أقل الجمع قاطع ، وفي جميع أفراده ظاهر .

أما أن القياس فرع والعموم أصل ، فان القياس المقدم على العموم ليس فرعا لنص العام المقدّم عليه ، وانما فرع لنص آخر ، فاذا خصصنا ﴿**وأحل الله البيع**﴾ بقياس الأرز على البر ، لم نخصص الأصل بفرعه ، لأن الأرز فرعٍ حديث البر بالبر ، وليس فرعا لآية وأ**حل** الله البيع ، وهذا القياس وان كان أخذاً بمعقول النص وهو مظنون فإن الواضع لاضافة الحكم فيه الى معنى النص هو الله تعالى ، فاكتسب بذلك قوة في الدلالة لا تقل عن قوة تناول العموم لجميع أفراده الذي هو مظنون أيضا ، فلم يخرج الأمر عن أن يكون تعارض مظنون مع مظنون نصٍ آخر ، لا تعارضا بين أصل وفرع .

مذهب الباقلاني والرازي :

وذهب القاضي الباقلاني والامام الرازي وجماعة الى التوقف ، لتعارض الأدلة ، فان كل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد ، وقد تقابلا ، ولا مرجح بينهما فلم يبق الا التوقف .

المذهب المختار :

واختار الغزالي وابن الحاجب تقديم جلي القياس على العموم ، دون خفية . وهذا أظهر الآراء وأقربها ، والأشبه بفقه الأئمة ، فان التقديم لا يتبع القياس لكونه قياسا ، ولا العموم لكونه عموما ، وانما يتبع قوة الدليل ورجحانه . فاذا قوى الدليل في نفس المجتهد وجب عليه اتباعه ، سواء أكان عموما أم قياسا ، لأنه مأمور باتباع الأرجح .

فالقول في تعارض العموم والقياس مثل القول في تعارض العمومين أو القياسين ، فكما أنه إذا تعارض عموم مع عموم ، وقياس مع قياس يكون النظر في ذلك الى المجتهد بتقديم الأقوى من العمومين ، والأجلى من القياسين ، فكذلك اذا تعارض عموم مع قياس ، لا يبعد أن يقدم قياس قوي على عموم ضعيف ، أو عموم قوي على قياس ضعيف ، فالتقديم تابع لغلبة الظن التي يقع بها الترجيح عند المجتهد ، لأنه قد يقترن بالعموم ما يضعفه فيكون القياس أرجح منه ، كما اذا تطرق اليه التخصيص كثيرا ، مثل عموم قوله تعالى : ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلى محرما**

على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير﴾[1] الدال على اباحة كل مطعوم عدا ما ذكر من الأصناف في الآية ، مع ما دل عليه القياس من تحريم النبيذ قياسا على الخمر المحرمة بالنص ، فان القياس هنا أقوى من عموم الآية ، حتى لو لم يرد الحديث بتحريم كل مسكر ، لأن العموم في الآية دخله التخصيص بأنواع من المطعومات كثيرة ، دلت الشريعة على تحريمها كتحريم الخمر ، وما ذبح على النصب ، وما لم يذكر اسم الله عليه ، وأكل الحمر الأهلية ، وكل ذي مخلب من الطير وناب من السباع ، وأكل الربا والنجاسات ، وما اليها من أنواع المحرّمات .

ومثل هذه الآية عموم قوله تعالى : **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾** مع قياس الأرز على البر لمنع التفاضل فيه ، فعموم الآية يدل على جواز التفاضل في الأرز ، والقياس يدل على تحريمه كالبر ، لكن القياس هنا أرجح ، لأن عموم الآية ضعف بما دخل عليه من المخصّصات الكثيرة ، وهي سائر أنواع البيوع التي ورد النهي عنها في السنة ، كبيع الربويات نسيئة ، أو مع التفاضل في الجنس الواحد ، وكبيوع الغرر ، والنجش ، والغش ، والمزاينة ، وتلقي الركبان ، وما اليها من سائر البيوع الممنوعة ، فقد ضعفت دلالة التعميم في الآية لكثرة ما ورد عليها من تخصيص .

وقد تضعف ارادة التعميم بورود العام على سبب خاص ، فان السبب لا يخرج العام عن عمومه على الصحيح ، ولكن يضعف فيه جهة الشمول ، مثل قوله ﷺ ـ وقد مرّ بشاة ميمونة ـ «أيما اهاب دبغ فقد طهر»[2] .

فاذا عارضه غيره كان السبب مرجحا لعدم ارادة التعميم . قال الغزالي : «وما في معنى الأصل والمعلوم بالنظر الجلي قريب من الأصل ، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس في بعض الأحوال من ظن العموم . فالنظر فيه الى المجتهد»[3] .

معارضة القياس لخبر الواحد :

قبل ذكر الخلاف في مسألة القياس المقابل لخبر الواحد ، لا بد من التَّنبيه على

---

(1) الانعام آية 146 .

(2) سبق تخريجه .

(3) المستصفى جـ 2 ص 136 .

مسألة وهي : ان الخبر اذا كان صحيح النسبة الى النبي ﷺ ، خاليا من القوادح ، فلا أحد من المسلمين يقول بتقديم القياس عليه ، وقد استفاضت أخبار الصحابة والتابعين وفقهاء المذاهب في هذا المعنى ، وسبق نقل ذلك عنهم في موضعه .

ومن ثم فان الخلاف الآتي ذكره في تقديم الخبر على القياس مرجعه عند من يقول بتقديم القياس ، عدم القطع بنسبة الخبر الى النبي ﷺ لقادح في الحديث من شذوذ أو انكار ، أو مخالفة لقواعد الشرع المقطوع بها الأمر الذي يجعل الرواية محل النظر اذا عارضها القياس .

والخلاف محله اذا تعارضا من كل وجه ، بأن كانا متساويين في العموم والخصوص . أما اذا كان التعارض جزئيا بأن كان أحدهما عاما والآخر خاصا ، فالأخص يخصص الأعم ، ويقيده كما سبق . مثاله في الخبر أن يعم قول النبي ﷺ لمعاذ (. . . . ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[1] من استغرق الدين ماله وغيره ممن ملكوا النصاب ، فيخص منه المديون بالقياس على الفقير ، وكتخصيص ما يؤدي من شوك الحرم قياسا على ما يؤدي من الخمس الفواسق من عموم حديث «ولا يعضد شوكها»[2] فلا يبقى حينئذ للتعارض أثر ، بل لا يصدق على مثال هذا ، اسم التعارض حقيقة ، كما تقدم .

ومسألة التعارض بين القياس والخبر لها في كتب الأصول اتجاهات ثلاث : اتجاه يذهب الى تقديم الخبر مطلقا ـ اتجاه يذهب الى التفصيل ـ اتجاه يذهب الى تقديم القياس .

الاتجاه الأول : ذهب الجمهور من الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية والمالكية الى تقديم الخبر على القياس مطلقا ، سواء أكانت العلة في القياس منصوصا عليها أم لا ، ثابتةً في الأصل بنص قطعي أو ظني . قال ابن الحاجب : «الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم»[3] .

---

(1) صحيح البخاري جـ 2 ص 158 .

(2) جزء من حديث ابن عباس في البخاري جـ 4 ص 127 .

(3) مختصر ابن الحاجب جـ 2 ص 73 .

وقال أبو زيد : «الأصل عند علمائنا الثلاثة ـ خلافا لمالك ـ أن الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الآحاد مقدم على القياس الصحيح[1] .

مثال ذلك حديث «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه ، فإنما اطعمه الله وسقاه»[2] فانه خبر عارضه القياس من جهة أن الأكل مناف للصوم لا فرق بين أن يكون عمدا أو نسيانا ، والشيء لا يبقى مع منافيه ، وقد ذهب الجمهور الى تقديم مدلول الخبر فلا قضاء عندهم على من أفطر نسيانا ، وذهب المالكية الى وجوب القضاء لما يأتي لهم عند ذكر مذهبهم .

ومن المسائل المترتبة على تقديم الخبر على القياس ما ذهب اليه أهل العراق والشافعي في قوله الجديد ، الى أن من طلق امرأته وهي من أهل الحيض ، ثم انقطع حيضها ، لا تنقضي عدتها حتى تبلغ سن اليأس ، وتعتد بعدها بثلاثة أشهر ، لخبر ابن مسعود رضي اللّه عنه ، وفيه قوله لعلقمة ابن قيس « لقد حبس الله عليك ميراثها[3]» .

وذهب المالكية الى أنَّ من ارتفع حيضها وهي من أهله تنتظر تسعة أشهر مدة الحمل المعتادة، ثم تعتد بثلاثة أشهر قياساً على اليائسة ، ولأن المعنى من اقتران العدّة بالحيض دلالته على خلو الرحم ، فاذا تعذر كانت التسعة أشهر التي هي مدة الحمل غالباً مثله في قيام الظن على ذلك ، كما أن حبس المعتدّة الى سن اليأس يعرضها للضرر بمنعها من الزواج[4] .

ومن تقديم الخبر أيضا ما ذهب اليه الحنفية وغيرهم الى أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام ، لما روى عن النّبي ﷺ أنه قال : « أقل الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره عشرة »[4] .

---

(1) تاسيس النظر للدبوسي ص 65 .

(2) سبق تخريجه .

(3) روى البيهقي عن علقمة بن قيس انه طلق امرأته وقد ارتفع حيضها بعد أن حاضت حيضة أو حيضتيهن ثم ماتت فجاء الى ابن مسعود يسأله فقال : حبس الله عليك ميراثها فورثه منها . انظر السنن الكبرى جـ 7 ص 419 .

(4) انظر المغني لابن قدامة جـ 7 ص 163 ، وتأسيس النظرص 65 وتفسير القرطبي جـ 18 ص 163 .

(5) قال في الجامع الصغير رواه الطبراني في الكبير .

وذهبت المالكية الى أنه ما يصدق عليه اسم الحيض ولو قطرة ، قياسا على سائر الأحداث[1] .

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على تقديم الخبر بما يلي :

1 ـ الخبر نص من عند الشرع ، والقياس رأى من عند المجتهد ، والنص مقدم على الرأي ، فالخبر مقدم على القياس ، وكون الخبر تتطرق اليه احتمالات تصير دلالته ظنية فالقياس مثله ، بل ان احتمالات الخطأ فيه أكبر ، لأن الخبر موضع للاجتهاد في أمرين ، والاجتهاد في القياس يكون في ستة مواضع : حكم الأصل ـ وكونه معللا ، وتعين الوصف للعلية ـ ووجود العلة في الفرع ـ ونفي المعارض في الأصل ـ ونفيه في الفرع ، واذا كان أصل القياس خبرا كان مع ذلك محلا للاجتهاد في سنده ، وما كانت مواضع الاجتهاد فيه أكثر كان احتمال الخطأ فيه أكبر[2] .

2 ـ ورد قبول بعض الصحابة لأخبار كثيرة مخالفة للقياس ولم ينكر عليهم فكان اجماعا :

من ذلك أن عمر رضي الله عنه أخذ بخبر حمل ابن مالك في دية الجنين أن النبي ﷺ أوجب فيه الغرة ، وقال : «لولا هذا لقضينا[3] فيه برأينا» ، والرأي أن الجنين تجب فيه الدية كاملة ان كان حيا وقت الجناية ، ولا يجب فيه شيء ان كان غير ذلك . فقد ترك عمر الرأي وأخذ بالحديث .

وكذلك ترك عمر القياس في دية الأصابع ، فقد كان يرى أن عقلها يتفاوت بتفاوت منافعها ، فجعل للابهام ثلاث عشرة ، وفي التي تليها اثني عشرة ، وفي الوسطى عشرا ، وفي الخنصر ستا ، والبنصر تسعا[4] . ولما بلغه حديث آل حزم «وفي كل اصبع مما هنالك عشر من الابل»[5] عدل عن القياس .

---

(1) انظر أحكام القرآن للجصاص جـ 2 ص 23 .

(2) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ 2 ص 74 .

(3) سبق تخريجه . ص 99 .

(4) انظر المغني لابن قدامة جـ 8 ص 35 .

(5) اللفظ للنسائي جـ 8 ص 54 .

وأخذ بخبر الضحاك[1] بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها ، وترك ما كان يحكم به من مقتضى القياس ، وهو أن الدية لم تدخل في ملك الزوج فلا ترث منها الزوجة ، قياسا على سائر ما لم يدخل في ملكه .

3 ـ خبر معاذ وفيه تقديم الخبر على القياس وقد أقره النبي ﷺ على ذلك .

الاتجاه الثاني تفصيل أبي الحسين ومتأخري الحنفية : فرق أبو الحسين عند معارضة الخبر للقياس بين أن تكون العلة في القياس منصوصا عليها أولا ، فان لم تكن منصوصا عليها كان الخبر مقدما ، وإن كانت منصوصا عليها ووجودها في الفرع مقطوع به فالقياس مقدم ، وان لم يكن وجودها في الفرع مقطوعا به وجب التوقف لتعارض الأدلة[2] .

وفصل متأخروا الحنفية تفصيلاً آخر يتبع فقه الراوي وشهرته في الرواية على الوجه الآتي[3] :

1 ـ راو اشتهر بالفقه والرواية ، كالخلفاء الأربعة والعبادلة وعائشة رضي الله عنهم . وهؤلاء يقدم خبرهم على القياس مطلقاً .

2 ـ الراوي الذي اشتهر بالرواية دون الفقه كأنس وأبي هريرة ، فإن خالف مرويه كل الأقيسة ، وانسد معه باب الرأي ، فالقياس مقدم ، ومثاله عندهم حديث أبي هريرة في المُصراة ، وان وافق القياس في وجه دون وجه ، فالخبر مقدم .

3 ـ راو لم يعرف إلا بحديث واحد أو حديثين ، مثل : سلمة بن المحبق ، ومعقل بن سنان ، وهذا النوع يقدم خبره على القياس اذا روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه ، أو سكتوا عن الطعن فيه ، بعد أن نقلوا عنه ، أو اختلفوا بأن أخذ به بعضهم وتركه بعض آخر . مثال ما أخذوا به وشهدوا بصحته : حديث وابصة بن معبد ، « أن رجلاً صلى خلف الصف وحده فأمره النبي ﷺ أن يعيد

---

(1) رواه أبو داود جـ 2 ص 117 وعبد الرزاق في المصنف جـ 9 ص 397 .

(2) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ 2 ص 73 .

(3) انظر كشف الأسرار جـ 2 ص 377 وما بعدها .

الصلاة »[1] ، ومثال ما اختلفوا فيه حديث معقل بن سنان في بروع بنت واشق أن زوجها توفي قبل الدخول ولم يسم صداقاً فقضى لها النبي ﷺ بمثل مهر نسائها ، وجعل لها الميراث وعليها العدة[2] .

والحديث أخذ به عبد الله بن مسعود ، ورده علي رضي الله عنه ، وقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه .

ووجه مخالفته للقياس أن الصداق في مقابل البُضع ، وقد فات ، فلا يلزم مقابله ، قياساً على الثمن في البيع .

أما إذا لم يظهر من السلف إلا الرد لحديث من لم يشتهر بالرواية ، فإنه يصير منكراً لا يعمل به إذا خالف القياس ، مثل حديث فاطمة بنت قيس أن زوجها بتَّ طلاقها ولم يجعل لها النبي ﷺ نفقة ولا سكنى ، فقد رده عمر رضي الله عنه وقال : « لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا ﷺ بقول إمرأة لاندري أصدقت أم كذبت ، وقد روي عن غيره من الصحابة رده أيضاً .[3] قال عيسى بن إبان : إن عمر أراد بالكتاب والسنة هنا القياس .

الإتجاه الثالث : **تقديم القياس** : نسب المالكية وغيرهم إلى الإمام مالك أنه يقول بتقديم القياس على الخبر إذا عارضه من كل وجه . قال أبو الوليد الباجي تعليقاً عما جاء عن معاوية في حديث الموطأ من بيعه ذهباً بأكثر من وزنه « وقول معاوية : ما أرى بمثل هذا بأساً ، يحتمل أن يرى القياس مقدماً على أخبار الآحاد على ما روى عن مالك »[4] .

---

(1) حديث وابعة أخرجه أبو داود جـ 1 ص 157 وابن ماجة جـ 1 ص 320 .

(2) ابن ماجة جـ 1 ص 609 وأبو داود جـ 1 ص 487 .

(3) أبو داود جـ 534 وفي صحيح البخاري جـ 7 ص 74 ان عائشة رضي الله عنها ردت حديث فاطمة في عدم السكنى للمبتوتة أيضاً الا أنه روى عن ابن عباس أنه عمل به ، وتابعه جماعة فكان صوابه أن يُعدّ من القسم المختلف فيه ، لا المتفق على رده ، ولكنهم قالوا لما كان الحديث مخالفاً لكتاب الله في قوله تعالى : ﴿لا تحرجوهن من بيوتهن﴾ ولما قاله عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول : «لها السكنى والنفقة ، ومخالفاً للقياس ، عد لذلك من قسم المتفق على تركه . انظر كشف الأسرار جـ 2 ص 390 .

(4) المنتقي جـ 4 ص 262 .

وكثير من الكتب نسبت إلى مالك تقديم القياس على الخبر مطلقاً حتى أشفق بعضهم من نسبة ذلك إليه ، ووصف القول به بأنه مستقبح عظيم ، وأن منزلة مالك أجل من ذلك ، واستثنى له بعضهم .[1] أحاديث معدودة لم يقل فيها بتقديم القياس ، وهي حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب ، وحديث المُصراة فيما نقله الأكثر عنه[2] . وحديث القرعة ، وفيه أن النبي ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ، ولا مال له سواهم ، فأمضى عتق اثنين ممن خرجت عليهم القرعة وأبقى من سواهم .[3]

تحقيق مذهب المالكية

عند النظر في كثير من الأحاديث التي قالوا أن مالكاً تركها للقياس يتضح أن مالكاً لم يترك الأخذ بها لمجرد مخالفتها للقياس ، بل لأنها خالفت عنده أدلة وقواعد أخرى عززت القياس المخالف ، كرفع الحرج وسد الذرائع ، وعمل أهل المدينة ، أو أنها معارضة لظواهر نصوص أرجح منها ، وفيما يلي أمثلة على ذلك مما قالوا فيه : أن مالكاً تركه للقياس .

1 ـ وردت أحاديث بروايات متعددة تدل على أن من مات وعليه صوم صام عنه وليه[4] ، وقالوا أن مالكاً لم يأخذ بهذه الأحاديث لأنها مخالفة للقياس ، فإن الصوم عبادة بدنية كالصلاة ، والصلاة لاتقبل النيابة إتفاقاً ، فالصوم مثلها ، وهذا صحيح ، إلا أن القياس هنا لم يقو على معارضة الخبر بذاته عند المالكية ، وإنما لما استند إليه ، وهو قيام الدليل الكلي في الشريعة على أن الإنسان مرهون بسعيه ، ومجازى بكسبه دون كسب غيره . قال تعالى : ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾[5] وقال : ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾[6] وقال :

---

(1) انظر حاشية الرهاوي على المنار ص 622 وكشف الاسرار جـ 2 ص 377 وسيأتي أن حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب لم يأخذ مالك بمدلوله .

(2) انظر عمدة الاحكام لابن دقيق العيد جـ 4 ص 50 .

(3) حديث القرعة بين المماليك خرجه مسلم في الصحيح جـ 5 ص 97 .

(4) في صحيح البخاري عن عائشة «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» جـ 3 ص 46 .

(5) النجم آية 38 .

(6) المدثر آية 38 .

﴿ ألا تزر وازرة وزر أخرى ﴾[1] وقال ﷺ « إذا مات ابن آدم انقطع عَمله إلا من ثلاث . . . »[2] وليس من بينها الصيام على الغير .

ولذا فإن حديث الصيام عن الغير لم يكن مخالفاً للقياس فقط ، وإنما هو مخالف أيضاً لقاعدة متفق عليها دلّ عليها ، صريح الكتاب والسنة ، وهذا ما جعل المالكية يتركون العمل به .

2 ـ حديث ابن عمر في خيار المجلس . قالوا ان مالكاً لم يعمل به لأنه خالف القياس ، وهو أنه لما لم يثبت خيار المجلس في عقد النكاح لم يثبت في عقد البيع لأن كلاً منهما عقد معاوضة .

لكن قول مالك في سبب رده للحديث ، وهو : « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به » يشير إلى أنه لم يترك العمل به لمجرد القياس ، وإنما لمعارضته لأصلين آخرين : الأول الجهالة المتفق على رفعها في العقود حتى أنه لو شرط الخيار إلى مدة مجهولة لبطل إجماعاً . فكيف يصح أن يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع[3] .

الثاني ـ قوله وليس له أمر معمول به فيه ، ويشير بذلك إلى أن عمل أهل المدينة على خلاف العمل بخيار المجلس ، فلم يعارض الخبر القياس فقط وإنما عارضه القياس وعمل أهل المدينة وقاعدة الغرر .[4]

3 ـ أحاديث النهي عن الأكل من الغنيمة قبل القسم بأكفاء القدور وتمريغ اللحم في التراب ، على التسليم[5] . بأن ماورد فيها يدل على تحريم أكل ماذبح من

---

(1) النجم آية 37 .

(2) صحيح مسلم جـ 5 ص 73 .

(3) انظر الموافقات جـ 3 ص 21 .

(4) انظر المنتقي جـ 1 ص 55 ، وعمدة الأحكام جـ 4 ص 13 .

(5) قلت على التسليم بدلالتها على التحريم . . . الخ لأن ما ورد في هذا المعنى مما قد يستفاد منه التحريم ثلاثة أحاديث : أحدها رواه أبو داود والبيهقي وصرح بأن ما أكفأ فيه النبي ﷺ القدور كان نُهبة ، فالتحريم لأجلها لا لأنه من الغنيمة . الثاني رواه البخاري ووقع التصريح في بعض طرقه بأنهم فعلوا ذلك بذي الحليفة وهي من دار الاسلام ، ومحل الدعوى أنهم أكلوا منها في دار الحرب ، فان الأكل من الغنيمة قبل القسم في دار الاسلام ممنوع اتفاقا والثالث رواه البخاري ايضاً ووقع التصريح فيه بأن =

الغنيمة قبل القسم ، فإن مالكاً صرح في الموطأ بأنه جوز ذلك قياساً على سائر الطعام ، ولأن القول بالمنع فيه ضرر بالجيش فقد استند في قوله إلى أمرين : القياس وقاعدة رفع الحرج . قال في الموطأ : « أرى أن الإبل والبقر والغنم بمنزلة الطعام يأكل منه المسلمون إذا دخلوا أرض العدو كما يأكلون من الطعام ، ولو أن ذلك لايؤكل حتى يحضر الناس المقاسم ، ويقسم بينهم ، أضر ذلك بالجيوش »[1] .

4 ـ حديث « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » هذا الحديث ثابت عند مالك ، فقد رواه في الموطأ ، ولم يدل عنده على عدم وجوب القضاء على من أفطر ناسياً ، لكن لالمجرد القياس بل لعدة أمور من بينها القياس وهي :

أولاً ـ القواعد

وبيان ذلك أن قواعد الشرع دلت على أن النسيان لايؤثر في طلب المأموريه . فمن نسي صلاة فليصلها ، ومن نسي زكاة وجب عليه أداؤها ، ومن نسي ديناً وجب عليه قضاؤه ، ولايسقط شيء منها بنسيان ، وإنما عهد في الشرع تأثير النسيان في سقوط الإثم وعليه يحمل الحديث . قال ابن دقيق العيد في نقل وجه ماذهب إليه المالكية « إن الصوم قد فات ركنه ، وهو من باب المأمورات ، والقاعدة تقتضي أن النسيان لايؤثر في طلب المأمورات[2] .

ثانياً ـ القياس

ووجهه أن ما يفسد الصوم بعدمه على وجه العمد يفسد بعدمه على وجه النسيان قياساً على النية . قال ابن العربي : « تمسك جميع فقهاء الأمصار بهذا الحديث ، وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها ، فأشرف عليه ، لأن الفطر ضد الصوم ،

= ما نحروه كان من الحمر الأهلية ، فيحتمل ان يكون اكفاء القدور من اجل ذلك ، لأنها محرمة لذاتها ، لا لأنها ذبحت قبل قسم الغنيمة . انظر ذلك مفصلاً في ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد البوطي ص 344 وما بعدها والاحاديث في صحيح البخاري جـ 4 ص 116 ، جـ 7 ص 118 ، ص 127 .

(1) المنتقي جـ 3 ص 183 .

(2) عمدة الأحكام جـ 3 ص 339 .

والإمساك ركن للصوم ، فأشبه مالو نسي ركعة من الصلاة[1] .

ثالثاً ـ دلالة قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾[2] فقد دلت الآية على أن الصوم المعتد به إمساك يوم كامل ، وتناول المفطر نسياناً خرم ليوم الصيام الذي طلبته الآية بما ينافيه ، فيقع باطلاً ، وبذلك يجب قضاؤه ، فكان ترك العمل بالحديث عند المالكية لعدة أدلة ، لا لدليل واحد[3] .

5 ـ وكذلك عدم أخذ المالكية بدلالة أحاديث غسل الإناء من ولوغ الكلب على نجاسة لعابه ، لم يكن لمجرد القياس ، وهو أن الكلب حي ، والحياة إمارة الطهارة ، فالقياس أن الكلب طاهر ، بل انضم إلى ذلك دلالة ظاهرة القرآن . قال تعالى : ﴿ **فكلوا مما أمسكن عليكم** ﴾[4] فإنه يدل على أن لعابه طاهر ، وإلاّ كيف يصح أكل ما افترسه بأسنانه ، وقد نبّه مالك إلى ذلك بقوله : « يؤكل صيده فكيف يكره لعابه » ففي الإستدلال تقديم لظاهر الكتاب الذي شهد له القياس على ظاهر الخبر .

وعليه فإن الذي يستقيم مع ماذهب إليه المالكية ليس هو تقديم الخبر على القياس بإطلاق ، ولا تقديم القياس على الخبر كذلك ، وإنما الترجيح بينهما بدلائل الشرع وقواعده ، فأيهما ترجح فهو المقدم ، ذلك أن قواعد الشرع في غاية الإنسجام تؤخذ مجتمعة ، ولا تعمل قاعدة منها بما يخالف غيرها ، ولأن دلالة أصول متعددة ، أرجح من دلالة أصل واحد .

ويدل على أن هذا هو منهج المالكية في معاملة خبر الواحد إذا عارضه القياس ، أنهم قدموا الخبر على القياس أحياناً ، عندما لايكون للقياس شاهد آخر يترجح به ، أو كانت الشواهد في جانب الخبر ، من ذلك :

1 ـ أخذ المالكية بما رواه مالك[5] في الموطأ عن سعيد بن المسيَّب من أن المرأة

---

(1) انظر المنتقي جـ 2 ص 65 ، والعدة على عمدة الاحكام جـ 3 ص 339 .

(2) البقرة آية 186 .

(3) انظر تفسير القرطبي جـ 2 ص 323 .

(4) المائدة آية 5 .

(5) انظر الفقيه والمتفقه ص 136 والمنتقي جـ 7 ص 78 .

تعاقل الرجل إلى ثلث ديته ، فإذا بلغتها كانت إلى النصف من دية الرجل ، وبما رواه النسائي عن عمرو بن شعيب قال : قال النبي ﷺ : « عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها »[1] ولم يقولوا بمقتضى القياس الذي اعترض به ربيعة وهو أن عِظَم المصيبة يقتضي زيادة عقلها لانقصانه ، قياساً على سائر المتلفات في الضمان ، وسبب أخذهم بما نقل عن سعيد بن المسيب أنه ترجح بعمل أهل المدينة ، فرجع على القياس .[2]

2 ـ حديث الترخيص في بيع العرية ، وهي أن يمنح الرجل نخلاً ونحوه لغيره ، ثم يتأذى بدخوله عليه ، فيرخص له أن يشتريه منه بتمر ، فالبيع في هذه الصورة فيه جهالة وغرر ، والقياس أن يكون ممنوعاً ، لأنه بيع للطعام قبل قبضه ، وجهل بالتماثل فيما هو ربوي ، ولكن مالكاً أخذ بالحديث ، وهو ما رواه في الموطأ عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ أرخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها ، وترك ما يخالفه من قياس ، لأن العرية نوع من الهبة والصدقة ، فلا تبطله الجهالة ، ولأن بيعها قائم على المعروف ، وفيه من أنواع الإرفاق كما قال مالك ثلاثة : التولية ، والإقالة ، والتشريك .[3]

3 ـ أخذ المالكية بما رواه أبو داود وغيره أن النبي ﷺ قال : « ذكاة الجنين ذكاة أمه »[4] وعلى ذلك قالوا بجواز أكل الجنين إذا وجد ميتاً بعد ذكاة أمه ، وخالفه الحنفية للقياس ، وهو أن الأصل في كل ماكان مستخبثاً يحتقن فيه الدم الحرمة ، والجنين في بطن أمه كذلك ، فيكون حراماً[5] .

لم يأخذ المالكية هنا بالقياس لأن الخبر تعزز بعمل الصحابة والتابعين ، وبكثرة من عمل به من الفقهاء ، ولم يعلم مخالف في ذلك سوى ما روي عن أبي حنيفة . قال ابن المنذر : ولا أحسب أصحابه وافقوه عليه .

---

(1) سنن النسائي جـ 8 ص 39 .

(2) انظر المنتقي جـ 7 ص 78 وشرح عبد الباقي الزرقاني على الموطأ جـ 5 ص 142 .

(3) انظر المنتقى جـ 7 ص 225 وما بعدها .

(4) سبق تخريجه ص 167 .

(5) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني بهامش المحقق الاستاذ محمد أديب صالح ص 196 .

الرأي الذي أرتضيه :

وبذلك يكون الخبر مع القياس عند المالكية في موضع الترجيح ، لاالتقديم المطلق ، وفيما نقله الشاطبي عن ابن العربي تصوير لمذهب المالكية في المسألة دقيق . قال : « والذي عليه المعول أن الحديث إن عضّدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه ثم ذكر ـ أي ابن العربي ـ مسألة مالك في ولوغ الكلب . قال : لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين ، أحدهما قوله تعالى : ﴿ **فكلوا مما أمسكن عليكم** ﴾ الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب ، وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضّدته قاعدة المعروف »[1] .

ولا أحسب أن غير المالكية سواء ممن قال بتقديم الخبر مطلقاً ، أو قال بالتفصيل إلا آخذ حيناً بهذا وحيناً بذاك أيضاً ، تبعاً لما ترجح عنده في كل مسألة بخصوصها ، فرب خبر اكتسب قوة وتوفرت له شواهد في نفس المجتهد لم تتوفر لغيره فيكون مقدماً ، وخبر آخر لم يكتسب نفس القوة فيضعف أمام القياس المعارض ، فليس كل قياس مقدم ، ولا كل خبر مقدم ، ومن أطلق النقل في ذلك عن الجمهور لم يلتزم الدقة ، بل اعتبر الأمر بغالب الأحوال ، وبما هو الأصل من أن النص مقدم على القياس ، وإلّا فإن كل مسألة حصل فيها تعارض بين قياس وخبر هي موضع مستقل للإجتهاد ، لابد من النظر إليها بخصوصها ، فقد يترجح فيها الخبر ، وقد يترجح القياس ، ولايمكن إرسال القول بتقديم أحدهما على الإطلاق . على الأقل لعدم تساوي قوة الأخبار صحةً وضعفاً ، وكان يصح القول بتقديم أحدهما مطلقاً ، لوكانت الأخبار متساوية ، أو حصل قطع بأن الخبر قاله النبي ﷺ ، إذ لو كان كذلك لما وقع خلاف في تقديم الخبر .

وعلى ذلك فإن ما يترجح لدى مجتهد بمرجحات اطمأن إليها قد لايترجح لدى آخر ، أو يترجح غيره من الأدلة ، فيكون ما قدمه مرجوحاً عند غيره ، والعكس صحيح ، وهذا ما أراه الصواب في مسألة ما أوهم التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي فيما هو من قبيل الأحكام العملية ، وبالله التوفيق .

---

(1) الموافقات جـ 3 ص 24 .



الباب الرابع

التعليل والتعبد

والكلام في هذا الباب على ثلاثة فصول :

1 - فصل في معنى التعليل ومذاهبه ، والتوفيق بين القائلين به والنافين له .

2 - فصل في استفادة الفقه من القول بالتعليل ، وهي كون أحكام الشريعة معقولة المعنى، وفيها امكانية التغير بتغير الأوصاف والمعاني .

3 - فصل في التعبد : خصائصه ومقاصده .



الفصل الأول

التعليل ومذاهبه

معنى التعليل :

التعليل هو بيان علة الشيء وتقدير ثبوت المؤثّر لاثبات الأثر[1] . ومعنى تعليل الأحكام عند المكلف بحثه عن عللها التي نصبها لها الشارع ، وتتبعُّها من نصوصه وايماءاته لتكون دليلا على وجود الحكم عند وجودها ، وانتفائه بانتفائها ، وهو معنى القياس .

اما التعليل في جانب الشارع فالمراد به ما يأتي تفصيله في المذاهب .

معنى العلة :

العلة من الألفاظ المشتركة بين معان كثيرة[2] . ويتغير مدلولها تبعا لاصطلاح أهل الفن ، ففي كلام الأطباء اذا قالوا العلة عنوا بها المرض ، وعند الحكماء علة الشيء ما يتوقف الشيء عليه ، أي أنها المؤثّرة بنفسها ، وعند الفقهاء الباعث على الحكم يجعل الشارع ، أو العلامة على وجوده .

وقد استعار الأصوليون في مباحث التعليل بعض تعبيرات الفلاسفة والكلاميين ، فعبروا بالغرض ، والعلة الغائية ، والفائدة ، والغاية ، والحكمة ، والمصلحة ، وفيما يلي بيان ما يعنونه بهذه الألفاظ[3] .

---

(1) جامع العلوم جـ 1 ص 325 .

(2) أنظر المرجع السابق جـ 2 ص 370 وما بعدها في معاني العلة .

(3) أنظر في ذلك حاشية المرآة للأزميري جـ 2 ص 88 .

الغرض والعلة الغائية :

الغرض والعلة الغائية : ما لأجله اقدام الفاعل على فعله ، فهما بمعنى السبب الباعث على الفعل ، والفرق بين الغرض والعلة اعتباري ، بمعنى أن السبب الباعث على الفعل اذا نسب الى الفاعل سمي غرضا له ، واذا نسب الى ذات الفعل سمي علة غائية لنفس الفعل .

الفائدة والغاية :

الفائدة والغاية أثر مترتب على الفعل على أنه ثمرة له ونتيجة ، فهما أيضا بمعنى ، ويختلفان بالاعتبار. فالأثر المترتب على الفعل من حيث كونه ثمرة نسميه فائدة ، ومن حيث كونه في طرف الفعل يسمى غاية ، فهما متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا .

الحكمة والمصلحة :

الحكمة لها معنيان : أحدهما الاتقان والاحكام في العلم والفعل . والثاني : العلم بالأشياء على ما هي عليه ، والمراد بها عند الكلام على الأحكام الشرعية المعنى الأول ، فالمصلحة والحكمة يقصد بهما كل أثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام والنفع ، فان لم يكن فيما ترتب على الفعل نفع فهو حكمة ، لا مصلحة وكل من الحكمة والمصلحة أهم من الفائدة والغاية ، فان كل ما يصدق عليه أنه حكمة ومصلحة يصدق عليه أنه فائدة وغاية دون العكس الكلي .

قال الشريف الجرجاني «اذا ترتب أثر على فعل ، فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ، ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ، ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ، وبالقياس الى فعله علة غائية»[1] .

وقال صاحب جامع العلوم «اعلم أن ما يترتب على فعل ، ان كان تصوره باعثا

---

(1) حاشية كلنبوي على شرح العقائد جـ 2 ص 204 .

للفاعل على صدوره يسمى غرضا وعلة غائية ، والا يسمى فائدة ومنفعة وغاية»[1] .

فعلم من هذا أن العلة الغائية والغرض متحدان ذاتا ، وكذلك الفائدة والغاية والحكمة والمصلحة ، ويجمعها جميعا ما ترتب على فعل الفاعل ، واختلافها فقط بالاعتبار أو العموم والخصوص .

هل الأصل في النصوص التعبد أم التعليل

اتفق الفقهاء في الجملة على القول بالتعليل ، وأنه واقع في نصوص الشريعة ، الا انهم اختلفوا هل يقتصر فيه على ما ورد ، وبذلك تكون معظم أحكام الشريعة تعبدية ، أم يتعدى به محل وروده ، ومعنى ذلك أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى لا تخلو عن علة في واقع الأمر ، ولو لم ندركها تفصيلا في البعض .

ومن هنا جاء الاختلاف هل الأصل في الأحكام التعبد أم التعليل على أربعة آراء[2] .

الأول : ونسب لبعض الحنفية : أن الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل عليه ، ذلك أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته ، فاذا قلنا إن الأصل في النصوص التعليل صار الحكم مدلولا عليه بالعلة مع وجود النص ، والعلة بجانب النصّ بمنزلة المجاز من الحقيقة، ولا يصار الى المجاز مع وجود الأصل، وهذا يتفق ورأي الظاهرية[3]. القائلين بقصر التعليل على ما نص على تعليله، ولا يتفق وفقه الحنفية القائلين بأن الأحكام الشرعية صفات شرعها الله معللة بمصالح العباد ، حتى انهم أجروا التعليل والقياس ومعقولية المعنى في أنواع من العبادات لم يوافقهم فيها غيرهم ، مثل قولهم إن الماء لا يتعين لازالة الخبث ، بل يلحق به كل مائع طاهر مزيل للعين والأثر ، مراعاة للمعنى وهو حصول التنظيف ، وقولهم ان الماء المتغير

---

(1) جامع العلوم جـ 3 ص 2 .

(2) أنظر أصول السرخسي جـ 2 ص 144 ، والتلويح على التوضيح جـ 2 ص 64 في تفصيل المذاهب .

(3) يقول ابن حزم فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا ، فإن ذلك كنه ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة . الأحكام جـ 8 ص 10 .

بالطاهرات كالصابون والعطر يجوز به الوضوء ، وان ذكاة ما لا يؤكل لحمه تفيد طهارة جلده ، تشوفا الى تحصيل الطهارة بسفح الدم ، والرطوبة المتعفنة ، وإنه لا يتعين لفظ الله أكبر في افتتاح الصلاة ، ولا التسليم في اختتامها بل يقوم غيرهما مقامهما مما في معناهما . وفي الزكاة والكفارات قالوا انه يجوز دفع القيم ، ولا يتعين المنصوص عليه في النوع ولا في عدد المساكين ، بل يجوز اطعام مسكين واحد عن أيام الكفارة ، الى غير ذلك من الفروع الفقهية[1] . التي لم يقفوا منها عند ظاهر النص ، بل اعتبروا روح النص ومعناه .

وهذا كله لا يتفق مع ما نسب إليهم من أنهم يقولون بأن الأصل في النصوص عدم التعليل .

الثاني : ان الاصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم له ، حتى يقوم مانع على عدم ارادة بعض الأوصاف ، لكونه غير صالح للتعليل ، وتمسك هؤلاء بحجية القياس ، فانها عامة في كل النصوص دون تفرقة بين نص وآخر ، والقياس قائم على التعليل بكل الأوصاف الجامعة بين الأصل والفرع ، لا فرق بين وصف وآخر ، فيتعين التعليل بكل وصف ، ويكون هو الأصل الا لوجود مانع[2] .

الثالث : وهو منسوب الى الامام الشافعي رضي الله عنه أن الأصل في النصوص التعليل بوصف واحد لا بجميع الأوصاف ، ولكن لا بد لهذا الوصف من دليل يميزه بين الأوصاف الأخرى ، ووجهته أن التعليل بجميع الأوصاف غير ممكن ، لأن الغرض من التعليل التعدية الى الفرع ، وهي لا تكون بجميع الأوصاف ، والا لكان الأصل والفرع شيئا واحدا ، مع أنه لا بد أن يختلفا في بعض الأوصاف ، ولا يجوز التعليل بكل وصف منفردٍ على سبيل البدل ، لان من الأوصاف ما هو قاصر

---

(1) أنظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 5 .

(2) مثال التعليل بالأوصاف المتعددة للحكم الواحد مشروعية النكاح ، فقد شُرع لمصلحة التناسل الذي من شأنه حفظ النوع الانساني من الضياع ، ولما فيه من السكن والمودة والمؤانسة ، ودوام المواصلة ، ولما فيه من التعاون على القيام بمصالح الدارين من العفة وغض البصر ، والقيام بتربية الأولاد ، والسعي للكسب وغير ذلك مما هو مقصود للنكاح أصالة أو بالتبع .

يمتنع تعديته الى الفرع ، فتعين البعض وهو محتمل ، فلا بد له من دليل يميزه عن غيره ، واحتياج أحد الأوصاف الى دليل يميزه لا ينافي ان الأصل في النصوص التعليل[1] .

الرابع : قريب من المذهب الثالث ، باضافة أنه لا بد من دليل يدل على ارادة التعليل في الجملة ، لأن القول بأن الأصل في النصوص التعليل ليس مقنعا للخصم وقد يصلح لدفع الدعوى ، ولكنه غير كاف في إلزام الحجة عند المعارضة .

ومن هذا يتضح أن جمهور الفقهاء متفقون على القول بالتعليل من حيث الجملة، وخلافهم انما هو في تعدية العلة من حكم الأصل الى الفرع . فمنهم من يقول بذلك مطلقا دون التقيد بدليل يدل على علية النص ، ومنهم من لا يفعل ذلك الا اذا قام دليل على أن النص معلل ، وخالف الظاهرية مذهب الجمهور ، فقالوا ان النصوص وان كانت معقولة المعنى ظاهرة الحكمة الا أنه يجب الوقوف منها عند المنصوص ، فاذا جاء النص بعلة أو صرح بسبب قلنا به ووقفنا عنده ، ولا نتطلع الى استنباط علة منه لنعمم بها الحكم في موضع آخر ، لأن ذلك خلاف النص . يقول ابن حزم : ان الشيء اذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما ، فلا يكون سببا الا فيه وحده ، لا في غيره[2] .

الحكم التعبدي والمعلل من حيث الثواب :

هذا ، وقد اختلفوا في أي الحكمين أفضل : التعبدي أم المعقول المعنى قال ابن عابدين : لم أقف عليه لعلمائنا سوى قولهم في الأصول : الأصل في النصوص التعليل ، فانه يشير الى أفضلية المعقول . ثم ذكر عن فتاوي ابن حجر : مقتضى كلام ابن عبد السلام أن التعبدي أفضل ، لأن الامتثال فيه لمحض الانقياد بخلاف غيره ، فقد تكون له فيه فائدة ، وخالف البلقيني فقال : لا شك أن معقول المعنى من

---

(1) نسب القول بأن الأصل في النصوص التعليل للإمام الشافعي مع أن المشتهر بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعبد دون التعليل ، وعليه تفرعت في فقه الشافعي كثير من الأحكام . أنظر تخريج الفروع للزنجاني ص 4 والتلويح على التوضيح جـ 2 ص 64 .

(2) الأحكام جـ 8 ص 90 .

حيث الجملة أفضل ، لأن أكثر الشريعة كذلك[1] .

أهمية القول بالتعليل :

ولا يمكن أن تتسع أحكام الشريعة لتصرفات الناس اذا قلنا بعدم التعليل فان نصوص الشرع متناهية وأفعال العباد متعددة ، ولا يمكن ان تشملها الأحكام الا باستخراج العلل من النصوص ، واستنباط القواعد الكلية وتطبيقها على الجزئيات مهما تنوعت ، كما سبق في موضعه .

فالتعليل هو لباب الفقه ، وما كان للفقه الاسلامي أن تكون له هذه الثروة الفقهية الضخمة التي أشاد بها كل المنصفين لولا أنه فقه يحكم بصحة العلة ، ويستخدم المعقول مع المنصوص ، فمن استبعد التعليل من الفقه ، فقد استبعد من الفقه الكثير .

المذاهب في التعليل

اتفقت جميع المذاهب المختلفة في التعليل، على أن ما جاء تعليله بنص من الشارع فهو معلل دون خلاف ، كما اتفقوا على أن الغايات والمنافع والحكم المقترنة بالتعليل ليس شيء منها عائد على الله عز وجل بالنفع ، بل جميع مصالح ذلك راجعة الى العباد ، فاشتمال الشريعة على الحكم والمصالح مع تنزيه الباري عز وجل عن أن يعود اليه نفع ، محل اتفاق بين المسلمين الا أن منهم ـ وهم المعتزلة ـ من تجرأ بدافع التنزيه ، وقال ان ذلك واجب عليه ، ولم يتحرج عن أن يسمي تلك الحِكَم اغراضاً ، ولم يتجرأ أهل السنة والجماعة على أن يقولوا بهذا القول .

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في معنى التعليل وفي مداه الى أربعة مذاهب :

1 ـ مذهب المتكلمين من الاشاعرة :

اتفق كل من نقل مذهب الأشاعرة من الكاتبين على أنهم لا يقولون بالوجوب

(1) أنظر حاشية ابن عابدين جـ 1 ص 447 .

على الله في مسألة التعليل ، ثم اختلفوا في تصويرهم للمذهب ويمكن تحديد ذلك في اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول ـ ان المتكلمين من الأشاعرة لا يقولون بالتعليل لا جوازا ولا وجوبا ، سواء في ذلك التعليل بمعنى الحِكَم والمصالح ، أو الأغراض والغايات . يقول ابن السبكي معترضا على دعوى ان الأحكام شرعت معلَّلة بالمصالح إجماعا وهذه الدعوى باطلة ، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح ، بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم[1] .

وقال الامام الرازي في المعالم : لا يجوز تعليل أحكام الله بالمصالح والمفاسد[2] . واذا لم يجز التعليل بالمصالح فبالأغراض والعلل العقلية من باب أولى ، ويلزم من نفي جواز التعليل نفي وجوبه .

والتصوير لمذهب الاشاعرة على هذا النحو يلزم منه أن يكون الأشاعرة ممن ينكرون القياس في الشرع ، لأن القياس يقوم على التعليل أساساً ، مع أنه لم يعرف عنهم ذلك ، واذا قيل انهم يجعلون العلة في القياس مجرد علامة وامارة ، وليست باعثا ولا مؤثرا ، أقول : وكيف صح لهم تقسيمها الى مناسب وغير مناسب ، والمناسب الى ملائم ومؤثر . . . الخ .

ولذا قال ابن الهمام : «ان القول بالتعليل محل اتفاق بين جميع القائلين بأن العلة لا تصح الا بالمناسبة»[3] .

على أن الأشعري نفسَه في مقالات الاسلاميين ذكر الخلاف في كون أحكام الله معلله أم لا على ثلاثة أقوال ، ونسب القول بعدم التعليل الى المنكرين للقياس ، ثم قال : «وقال قوم ان الله حرم أشياء عبادات ، وحرم أشياء لعلل يجب القياس عليها» . الأمر الذي يفيد أن كل من يقول بالقياس ولا ينكره يلزمه أن يقول بهذا

---

(1) شرح الأبهاج على المنهاج جـ 3 ص 43 .

(2) نقله الأسنوي عند ذكر المناسبة .

(3) تيسير التحرير جـ 3 ص 304 .

القول ، فقد قال بعد ذلك : « إنه لا قياس يقاس الا على أصل معلول ، فيه علة يجب أن تضطرد في الفرع »[1] .

فهل نقول إن الأشاعرة ينكرون القياس أيضا حتى يسلم القول بأنهم لا يقولون بالتعليل ان ذلك من غريب القول ، لم يستقم حتى في كلام الأشعري نفسه الذي انتسبت اليه الأشاعرة .

ومن هنا قال الأزمبري في حاشية المرآة رداً على من زعم أن الأشاعرة ينكرون التعليل بالمصالح : « قلنا لكن الأشاعرة لم تقل هذا ، بل قالوا إنها ليست معللة بالأغراض ، لأنهم لم ينكروا عدم خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح[2] .

الإتجاه الثاني ـ : ورد في بعض كتب الأصول[3] تصريحاً وتلميحاً ما يفيد بأن الأشاعرة لا يقولون بتعليل الأحكام ، مع التسليم بأنها مشتملة على حكم ومصالح راجعة الى العباد ، فهم يقولون إن الحكم والمصالح مترتبة على الأحكام وجدت بعدها ثمرة ونتيجة ، لا أنها مشروعة لأجلها ومعللة بها .

ولا بد لهؤلاء أن يقولوا : إن هذه الحكَم والمصالح مرادةٌ للشارع ومعلومة له ابتداء ، لأن خلاف ذلك محال ، لايسع أيَّ مسلم أن يقول به ، وبذلك يكون هذا التفسير لمذهب الأشاعرة فضلاً عن أنه مخالف لما دلّت عليه ظواهر النصوص من تعليل الأحكام هو بعيد التصور ، فكيف يصح القول بأن الأحكام مشتملة على مصالح وحكم ، مع الإعتراف بأن هذه المصالح مقصودة للشارع ابتداء ، ثم يدعي أنها حصلت بعد إيجاد الأحكام ثمرة ونتيجة . . . أشبه ما تكون بالأمر الإتفاقي ، فقصدها يدل على أنها مقصودة للتشريع ، وهذا هو معنى التعليل . يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام : « قال أهل الحق : مُسلَّم أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة ، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه ، وإذا حصلت على حسب

(1) مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 162 .

(2) حاشية المرآة جـ 2 ص 302 .

(3) أنظر حاشية البناني على جمع الجوامع جـ 2 ص 350 ، وشرح العقائد العضوية جـ 2 ص 207 ، ونهاية الإقدام ص 400 .

علمه لم تكن جزافاً ولا وقعت بالإتفاق[1] .

وإذا كان الذي دعا إلى توجيه قول الأشاعرة بما سبق خوفهم من التصريح بالتعليل ، لأنه يوهمْ استكماله تعالى بما وقع التعليل به من مصالح ، فإن هذا وارد بمجرد القول أن هذه المصالح مقصودة للشارع ومعلومة له ولو لم يصرحوا بالتعليل ، وكونها مقصودة ومعلومة مما لايصح أن ينكره أحد ، لأنه لايقع في ملكه تعالى ما لا يريد . ولاضرر على عقيدة الأشاعرة أن تكون الأحكام شرعت ابتداء لمصالح عائدة على العباد ، وأنها معللة بها ، وإيهام استكماله تعالى بذلك يرد لو كان شيء منها عائداً إليه سبحانه ، أما وإنها عائدة على العباد ، فإن استكماله بها غير وارد ، بل هي فرع كمالاته التي لاتتناهى ، فإن من اتصف بأقصى الكمالات لايحكم لغير حكمه ، ومن اتصف بأكمل صفات الرحمة والجود لايستبعد في أحكامه أن تكون لمصالح راجعة إلى عباده . فالقول بوقوع التعليل هو الأقرب لنصوص الشريعة ومقاصدها ، حتى أن صاحب المقاصد بعد أن ذكر أن مذهب الأشاعرة يفهم من بعض أدلته أن التعليل غير جائز ، وبعضها يفهم منه أنه غير واجب ، بل جائز . قال : « وهذا أقرب لأن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما تشهد به النصوص[2] .

الإتجاه الثالث ـ أن الأشاعرة يقولون بتعليل أحكام الله بالمصالح لابالأغراض ، جوازاً لاوجوباً ، فالمحذور أمران : القول بالإيجاب والتعبير بلفظ الغرض ، إلا أنه كما سيأتي أن التعبير بلفظ الغرض هربوا من اسمه فقط ولكنهم حققوه بالمعنى الذي يقول به المعتزلة ، فإنه لافرق في المعنى عند التأمل بين أن يقال الأحكام معللة بأغراض عائدة إلى العباد ، وبين أن يقال إنها معللة بمصالح عائدة إلى العباد .

وهذا الإتجاه ـ وإن كان مشهوراً عن الفقهاء فإنه بعينه مذهبَ الأشاعرة أو معظمهم على الأقل لعدة أمور :

أولاً ـ للإجماع الذي نقله غير واحد كالآمدي وابن الحاجب على أن الله شرع

---

(1) نهاية الإقدام ص . 402 .

(2) المقاصد الكلامية جـ 2 ص 115 .

أحكامه لرعاية مصالح عباده تفضلاً . قال الآمدي : « إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل على احتمال الحكم »[1] .

وفي شرح المقاصد: « لأن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما تشهد به النصوص ، ويكاد يقع عليه الإجماع ، وبه يثبت القياس[2] .

وكيف يكون هناك إجماع إذا كانت جماعة من أكبر الفرق الإسلامية وهم الأشاعرة لاترى ذلك .

ثانياً ـ إن القول بأن جواز تعليل الأحكام مذهب للأشاعرة هو الذي يتفق مع أصولهم ، لأنهم إنما منعوا وجوب التعليل لما فيه من معنى الإلزام والحتمية على الله تعالى ، وهذا الإلزام يرد عليهم إذا قالوا إن التعليل غير جائز ، لما في ذلك من معنى الإلزام على الله بعدم جوازه ، وهو الذي فروا منه ، قال الكرماني : « والصواب في قول الأشاعرة : إنهم يمنعون الوجوب لا الجواز لأن قاعدة عدم وجوب الشيء عليه تقتضي ذلك ، اذ لو كان الممنوع جواز التعليل لكان ترك التعليل واجباً ، فيلزم الوجوب على الله تعالى وهو باطل »[3] .

ثالثاً ـ للتصريح بأن الأشاعرة إنما ينكرون التعليل بالأغراض ، وبأنهم يخالفون المعتزلة في مسألة الوجوب ، ومعنى هذا أنهم يقولون بالتعليل بالمصالح تفضلاً ، فالمنفى عند الأشاعرة أمران : الأول وجوب التعليل لا جوازه ، والثاني تجنب التسمية بالأغراض والعلل الغائية ، ويسمون ذلك: التعليل بالحكم والمصالح، وهو ما نلاحظه في العبارات التي تصور مذهب الأشاعرة . قال السعد في المقاصد : « ولا تعلل أفعاله بالأغراض ، خلافاً للمعتزلة »[4] ثم يقول : « والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر »[5] . الأمر الذي يدل على أنهم لا يمنعون التعليل بالمصالح التي ربطها الشارع بالأحكام .

---

(1) الأحكام جـ 3 ص 187 وانظر جـ 2 ص 176 .

(2) جزء2 ص 115 .

(3) حاشية المرآة للأزميري بتصرف جـ 2 ص 301 .

(4) شرح المقاصد الكلامية لسعد الدين التفتازاني جـ 2 ص 113 .

(5) المرجع السابق جـ 2 ص 116 .

رابعاً ـ اشتهر النقل عن كثير من الفقهاء بأن الأحكام شرعت لرعاية مصالح العباد ففي المحصول : « والفقهاء يقولون إنما شرع الله الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً »[1] وفي الأحكام للآمدي « فالإجماع منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية من الحكم ، سواء ظهرت لنا أم لم تظهر »[2] .

ومن هم الأشاعرة إذا لم يمثلهم السواد الأعظم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ومن على شاكلتهم ، إن لم يكن هؤلاء كل الأشاعرة فهم يمثلون معظمهم ، اذ ما من شك أن الأشاعرة ليسوا أبا الحسن الأشعري ، وإنما كل من وافق أصوله في الإعتقاد من فقهاء ومتكلمين ، وخالف بذلك أصول غيره . على أن الأشعري نفسه قد سبق النقل عنه أن كل من يقول بالقياس يلزمه القول بالتعليل .

واذا كان هناك من يصرح بأن الأشاعرة لايقولون بالتعليل ، أو أن البعض يتوقف في تسمية رعاية المصالح تعليلاً عند الأشاعرة ، فهو من باب الاحتياط في إطلاق الألفاظ التي قد تكون موهمة ، وإلا فإنهم يحققون معنى التعليل ، وإن لم يسموه تعليلاً .

وفي عبارة ابن تيمية الآتية تصوير لمذهب الأشاعرة دقيق قال : « وأما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران ، والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل ، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه »[3] ، فبين أن الأشاعرة إذا كانوا متكلمين تارة يصرحون بلفظ التعليل ، وتارة يأبون التصريح به الأمر الذي يشير إلى أنهم يقولون بمعناه دون لفظه . أما إذا كانوا فقهاء فالغالب عليهم التصريح بلفظ التعليل .

ونظراً لما سبق فإني أرى أن هذا الاتجاه الأخير هو الذي يمثل مذهب معظم الأشاعرة ، وأن الاتجاهين الآخرين في تفسير مذهبهم يمثلان أقليتهم لاأكثرهم ، وسيأتي التوفيق بين مانقل عنهم وعن الفقهاء من القول به ومنعه .

---

(1) نقله صاحب نبراس العقول ص 329 .

(2) الأحكام جـ 2 ص 176 .

(3) منهاج السنة جـ 1 ص 126 .

2 ـ مذهب المعتزلة

يرى المعتزلة وجوب تعليل أحكام الله بمصالح راجعة إلى العباد ، فجميع أحكام الله وأفعاله عندهم لغرض ومصلحة عائدة على خلقه ، لأن أفعال الله وأحكامه لو لم تكن معلله بالأغراض والمصالح لكان صدورها منه عبثاً يتنزه عنه ، ولو كان التعليل جائزاً لاواجباً لجاز خلو الأفعال عن الأغراض ، والخلو عن الأغراض باطل ، لاستلزامه العبث والسفه ، وهو محال . فلم يبق إلا القول بوجوب التعليل ، وهو الذي يتفق مع كمالات الله عز وجل[1] .

3 ـ مذهب الفقهاء

اشتهر النقل عن الفقهاء والأصوليين بأن الأحكام الشرعية مبنية على مصالح العبادة تفضلاً ، وذكر الآمدي الإجماع على ذلك ، وقال ابن الهمام إن ذلك محل إتفاق بين جميع الفقهاء القائلين بأن العلة لا تصح إلا بالمناسبة[2] .

ويذكر ابن تيمية الإتفاق قائلاً : فأئمة الفقه متفقون على إثبات الحكم والمصالح في أحكام الشريعة .

ومعنى بناء الأحكام على المصالح أنها معللة بها ، وتعليل الأحكام بالمصالح لايختلف في المعنى عن قول المعتزلة إنها معللة بالأغراض ، فقولهم : إن الأحكام معللة بالأغراض يساوي قول الفقهاء إن الأحكام مبنية على مصالح العباد ، وقد تقدم[3] أن المصلحة والفائدة والغرض شيء واحد يختلف بالإعتبار . فإذا كانت المصلحة باعثة على الفعل فهي غرض ، وإلا فهي ثمرة ونتيجة ، فالمصلحة مرادفة للغرض إذا كانت باعثة على الحكم ، وقد أشار ابن الهمام وشارحه إلى هذا الوفاق حين قال : « مايقال من أن الأحكام مبنية على مصالح العباد هو وفاق بين القائلين بأن العلة لاتصح إلا بالمناسبة ، وإن اختلف التعبير عن هذا ، اذ منهم من قال أحكام الشارع مبنية على مصالح العباد ، ومنهم من قال أفعال الباري معللة بمصالح العباد أو

---

(1) أنظر شرح العقائد العضدية جـ 2 ص 206 للدواني .

(2) تيسير التحرير جـ 3 ص 304 .

(3) أنظر ص 359 .

معللة بالأغراض كالمعتزلة . ثم قال : نقل الشارع عن المصنف أنه قالَ : فلو قيل النزاع لفظي جاز »[1] .

وعليه فإن جمهور الفقهاء من حنفية وغيرهم يتفقـون مع المعتـزلة في معنى التعليل ، سواء عبروا عنه بالغرض أو بناء الأحكام على المصالح ، والخلاف بينهم يتمثل في أن المعتزلة يقولون رعاية المصالح واجبة ، وغيرهم من الفقهاء يقـولون تفضلاً وإنعاماً .

الفقهاء يتحاشون التعبير بالغرض

قد يقال إذا كان معنى قول المعتزلة والفقهاء واحدا فلماذا عبر عنه المعتزلـة بالغرض ، ولم يرتض ذلك الفقهـاء ، بل عبـروا عنه دائمـاً بالحكم والمصـالح ، وصرحوا أحياناً بنفي الغرض في معرض الرد على المعتزلة .

السبب في ذلك أن التعبير بالغرض ربما يتوهم منه رجوع المصلحة إلى الله تعالى ، وذلك باطل إتفاقاً ، فضلاً عن أن لفظ الغرض يشعر بالنقص إما لظلم أو احتياج ، فإن الناس إذا قالوا فلان له غرض في هذا ، أو فعل هذا لغرض أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم ، والله منزه عن ذلك . ثم إن الفقهاء وهم يعبرون بلفظ الحكمة ونحوها ، إنما يستعملون ألفاظاً ورد بها النص ، ولاشك أن الوقوف عنـد النص أسلم حيث إن المعنى قد تحقق .

الخلاف يرجع إلى الوفاق :

بناءً على ماتقدم يكون الإتجاه الثالث لتصوير مذهب الأشاعرة متفقاً مع قول الفقهاء القائلين ببناء الأحكام على المصالح ، وكل من مذهب الفقهاء وهذا الاتجاه للأشاعرة موافق لمعنى التعليل عند المعتزلة ، إلا أن المعتزلة عبروا عنه بالغرض ، والآخرين عبروا عنه بمراعاة الحكمة أو المصلحة .

ولا يقـدح في هذا الاتفـاق أن كتب الكلام والأصـول عندمـا تصور مـذهب الأشـاعرة تتبـرأ من الغرض ، وتنسبـه للمعتزلـة ، الأمر الـذي يشعـر بـالبعـد بين

---

(1) تيسير التحرير جـ 3 ص 354 .

المذهبين ، لأن ذلك مبناه تفسيرهم لمعنى الغرض كما يقول صاحب التحرير ، فمن تبرأ منه فسره بالمنفعة العائدة على الفاعل ، ولا ينبغي أن ينازع فيه ، ومن قال به فسره بالمنفعة العائدة إلى العباد ، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه[1] .

ولذا قال عن الخلاف : « والأقرب أنه لفظي مبني على معنى الغرض » فلم يبق بعد ذلك من فرق بين المعتزلة وغيرهم في مسألة التعليل سوى القول بالوجوب أو الجواز ، وهو ما عبر عنه الأسنوي بقوله : « إن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافاً للمعتزلة » .

وإذا عرفنا أن الوجوب الذي تقول به المعتزلة وينفيه غيرهم ، هو الوجوب العقلي دون الشرعي ، فإن المتكلمين من أهل السنة يقولون بالوجوب الشرعي أيضاً ـ لم يبق من فرق بين المعتزلة وغيرهم في هذه القضية عند التحقيق سوى الجدل اللفظي . قال الباجوري والمنفي إنما هو الوجوب المستفاد من العقل ، وأما الوجوب المستفاد من الشرع فهو ثابت لامنفي[2] .

ولا غرابة في ذلك فإن الكلام هنا مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وقد علمت ما فيها .

أدلة القائلين بالتعليل :

دلّ القرآن والسنة والإجماع ، وكذلك الإستقراء على جواز تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح .

أولاً : القرآن

كثيراً ما يذكر القرآن الحكم مشيراً إلى حكمته ، والحادثة مبيناً سببها ، والتشريع مقروناً بالعلة الداعية إليه ، ونوّع في ذلك وأبدع بأساليب مختلفة ، فمن التعليل الصريح قوله تعالى : ﴿ **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾[3] ﴿ **من أجل**

---

(1) أنظر تيسير التحرير جـ 3 ص 403 .

(2) الباجوري على السنوسية ص 41 طبعة التقدم ، وانظر الملل والنحل للشهرستاني جـ 1 ص 133 .

(3) الحشر آية7 .

ذلك كتبنا على بني إسـرائيل ﴾[1] ﴿ **لكي لا يكـون على المؤمنين حرج** ﴾[2] ومن الظاهر قوله تعالى : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[3] ، ﴿ **إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام** ﴾[4] ، ﴿ **وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا** ﴾[5] .

وأحياناً يصدر القرآن الحكم بذكر السبب كقوله : ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم** ﴾[6] ، ﴿ **فبـظلم من الذين هـادوا حرمنـا عليهم طيبـات أحلت لهم** ﴾[7] ، ﴿ **جزاءً بما كانوا يعملون** ﴾[8] ، ﴿ **جزاءً بما كانوا يكسبون** ﴾[9] ، ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا** ﴾[10]، « وحيناً آخر يذكر مع الحكم حكمته والمصلحة المترتبة عليـه كقولـه » ، ﴿ **ولكم في القصاص حيـاة** ﴾[11]وقولـه : ﴿ **يأمـرهم بالمعـروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبـائث** ﴾[12] ، وقولـه : ﴿ **ذلكم أزكى لكم وأطهر** ﴾[13] .

والمتتبع لآيات القرآن يجد من ذلك الكثر . وهي بدون شك تدل على جواز التعليل . هذا عدا الآيات الدالة على أن الله شرع أحكامه مراعياً مصالح عباده ، وعلى رفع الأذى عنهم ودفع الضرر ، مثل قـوله تعـالى : ﴿ **يريـد الله أن يخفف عنكم** ﴾[14]، ﴿ **يـريد الله بكم اليسـر** ﴾[15]، ﴿ **وما جعـل عليكم في الدين من حرج** ﴾[16]﴿ **وما أرسلناك إلا رحما للعالمين** ﴾[17].

ولو كانت الأحكام على خلاف المصلحة لما كانت تخفيفاً ويسراً ، ولا رفعاً للحرج ، ولما كان إرسال النبي ﷺ بالشريعة رحمة للعالمين .

---

(1) المائدة آية34 .
(2) الأحزاب آية37 .
(3) النور آية2 .
(4) التوبة آية28 .
(5) النور آية57 .
(6) آل عمران آية159 .
(7) النساء آية159 .
(8) الواقعة آية26 .
(9) التوبة آية96 .
(10) الحج آية37 .
(11) البقرة آية178 .
(12) الأعراف آية157 .
(13) البقرة آية230 .
(14) النساء آية28 .
(15) البقرة آية184 .
(16) الحج آية76 .
(17) الأنبياء آية106 .

ثانياً : السنة

نصت السنة على التعليل ونوعت فيه كما نوع القرآن ، وذكرت العلة بالنص أحياناً كما في قول النبي ﷺ : « إنما نهيتكم من أجل الدافة »[1] ، وقوله : « إنما جعل الإستئذان من أجل البصر »[2] وقوله لسعد بن أبي وقاص بعد أن حدد الوصية بالثلث : « إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس »[3] وقوله في نكاح المرأة على عمتها أو خالتها : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »[4] .

وأحياناً يذكر الحكم مقروناً بالسبب كقوله في حديث الجائحة : « بم تأخذ مال أخيك »[5] ، وأحياناً أخرى بترتيب الحكم على الوصف كقوله ﷺ : « بيع المحفلات خلابة ولا تحل الخلابة »[6] .

وقد وردت أحاديث كثيرة تدل إجمالاً على أن الأحكام مشروعة لمصالح الخلق ، كقوله ﷺ : « بعثت بالحنيفية السمحة »[7] وقوله : « يسروا ولا تعسروا وسكنوا ولا تنفروا »[8] وقوله : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة »[9] وقوله : « لاضرر ولا ضرار في الإسلام »[10] فإن هذه الأحاديث تدل على اليسر ورفع المشقة ودفع الضرر ، وإذا انتفى الضرر لم يبق سوى مراعاة الإصلاح .

---

(1) أبو داود جـ 2 ص 90 والحديث في البخاري جـ 7 ص 34 بألفاظ مختلفة .

(2) صحيح البخاري جـ 8 ص 66 .

(3) رواه البخاري في الوصايا جـ 4 ص 3 .

(4) هذه الزيادة لابن عدى ورواها ابن حبان بلفظ الخطاب للنساء أنظر نيل الأوطار جـ 6 ص 167 وأصل الحديث في نهي النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها رواه البخاري جـ 7 ص 15 .

(5) صحيح مسلم جـ 5 ص 29 .

(6) ابن ماجة عن ابن مسعود جـ 2 ص 753 صحيح مسلم جـ 5 ص 4 .

(7) رواه أحمد والديلمي وترجم البخاري في الصحيح بلفظ أحبُّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة انظر صحيح البخاري جـ 1 ص 16 .

(8) صحيح البخاري جـ 8 ص 36 .

(9) صحيح البخاري جـ 2 ص 5 .

(10) سبق تخريجه ص 161 .

ثالثاً : الإجماع

سبق نقل الإجماع على أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح ، وقد نقله الآمدي وابن الحاجب ، ولم يعتدُّوا بخلاف الظاهرية الذين لا يقولون بالتعليل ، إما لعدِّ مذهبهم بدعة لا تؤثر في الإجماع كما ذكر الشاطبي حيث قال : « إن مذهبهم بدعة ظهرت بعد المائتين » وفي هذا ما فيه ، وإما لأنهم يقولون بالتعليل في الجملة حيث إنهم لا ينكرون التعليل الذي نص الشارع على علته ، وإنما ينكرون القياس وهو تعدية العلة إلى ما لا نص فيه ، فكأن هناك قدراً من التعليل مجمعاً عليه ، وهو التعليل الذي ورد به النص .

رابعاً : الإستقراء

قال الشاطبي : « استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »[1] وفي الذخيرة للقرافي : « استقرأنا عادة الله في شرعه فوجدناه جالباً للمصالح ودارءاً للمفاسد »[2] .

وقال البيضاوي : « لأن الاستقراء دلّ على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً »[3] .

والاستقراء يفيد العلم إذا كان من قبيل التتبع لجميع الجزئيات ، وقد جعل الأسنوي استقراء تعليل الأحكام بالمصالح من هذا النوع حيث قال : « استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملاً على مصلحة »[4] .

أما إذا كان التتبع لأغلب الجزئيات لا لجميعها كما ذهب الشاطبي هنا ، فإنه يفيد الظن دون العلم ، إلا أن الشاطبي جعله مفيداً للعلم في هذه المسألة بالخصوص ، للقطع بأن سائر تفاصيل الشريعة كذلك لعدم الفرق[5] .

---

(1) الموافقات جـ 2 ص 6 .

(2) الذخيرة جـ 1 ص 334 .

(3) المنهاج بشرح الأسنوي جـ 4 ص 56 .

(4) شرح الأسنوي على المنهاج عند ذكر المناسبة . جـ 4ص 58 .

(5) أنظر الموافقات جـ 2 ص 7 .

مذهب الظاهرية

موقف الظاهرية من التعليل كموقفهم من سائر قضايا الأحكام ، يقفون منها عند النصوص ، فما ورد به النص من الشارع فهو مشروع ، وما لم يذكره النص فهو غير مشروع ، وموقفهم من التعليل فرع هذا المبدأ ، فإذا ورد نص معلل بعلة يقولون إن هذا الحكم الوارد في النص معلل ، ولكن لايسري التعليل على غيره من الأحكام التي لم يرد فيها نص ، فهم يقولون بالتعليل الوارد في النصوص ، وينكرون ما سواه مما كان طريقه الإجتهاد والقياس . يقول ابن حزم : « إننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام لأسباب منصوصة ، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت عليه ، واختراع أسباب لم يأذن بها الله » .

وهم وإن وافقوا على أن هذه الأسباب ونحوها تعليلاً في المعنى إلا أنهم لا يسمونها تعليلاً لعدم ورود النص بذلك . يقول ابن حزم فيما ورد من النصوص معللاً : « وهذا قولنا نفسه حاشا التسمية بعلة أو سبب فإنا لا نطلقه لأن النص لم يأت به »[1] .

التعليل بين المتكلمين والفقهاء

سبق القول : إن الفقهاء يقولون بالتعليل ومرت نصوص عباراتهم في ذلك ، وما نقلوه عنهم من إجماع ، إلا أن الملاحظ في المسألة أن الفقهاء إذا كتبوا في الفقه وأصوله ، أو في التفسير وعلومه صرحوا بالتعليل ، وإذا ألفوا في علم العقائد والكلام نفوا التعليل وأنكروه ، وممن فعل ذلك سعد الدين والإمام الرازي فقد قال في المعالم على ما نقله الأسنوي إنه لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ولكن جاء في تفسيره عند سورة الفاتحة ما نصه : إن قول الله تعالى في الحديث القدس : (**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين**) يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى : ﴿ **إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها** ﴾[2] .

---

(1) الأحكام جـ 8 ص 84 .

(2) التفسير الكبير جـ 1 ص 270 .

ومن هنا قال الشاطبي : « إن الرازي أنكر في علم الكلام أن تكون أحكام الله وأفعاله معللة البتة ، ولما اضطر في أصول الفقه إلى إثبات العلل وإجراء القياس في الأحكام الشرعية أثبت ذلك ، على أن العلل بمعنى المعرفات للحكم »[1] .

إلا أن دعوى الإضطرار من الشاطبي على الرازي غير مسلمة ، فإن الرازي وإن كان قد فسر العلة حيناً بأنها المعرِّف للحكم كما قال الشاطبي ، فقد صرح حيناً آخر بالتعليل بمفهومه عند الفقهاء ، وهو تشريع الأحكام لتحقيق مصالح العباد ، وقد مر ذلك .

الأمر الذي يدل على أن المسألة ليست مسألة اضطرار ، ولا أنه وجد نفسه يثبت ما نفاه أولاً ، فتوارى وراء الألفاظ ، هروباً من موقفه الذي يحتم عليه القول بالتعليل ، ما دام ممن يقولون بالقياس .

إذاً ما مرد هذا الإختلاف من الرازي وغيره في القول بالتعليل تارة ونفيه تارةً أخرى .

الذي أراه أن الإختلاف في التعليل مرجعه تحديد معناه ، ومدلوله ، فالقول به أو عدمه تابع لتفسير مفهومه ، والحكم عليه فرع مراده عند كل ، ذلك أن التعليل في مفهوم المتكلمين محمول دائماً على العلة الغائية التي تعني إيجاب الشيء لذاته عقلاً ، أو لغرض عائد إلى فاعله ، لأنهم يذكرون ذلك في معرض الرد على أهل المنطق والفلسفة القائلين بذلك . فالتعليل المنفي هو بمعناه عند الخصم ويدل على أن ذلك مرادهم ، الحججُ التي يسوقونها في الرد على خصومهم ، فإنها تدور على أن القول بالتعليل يلزمه استكماله تعالى بالغير ، وأنه غير مختار في أفعاله ، وذلك لا يلزم إلا من يقول بالعلل العقلية أو العائدة على الفاعل ، فكل من أنكر التعليل من المتكلمين فعلى هذا محمل كلامه .

أما الفقهاء إذا تكلموا عن التعليل فإنما يقصدون منه الحكمة والفائدة التي رتبها الشارع على الحكم ، دون أن تكون الفائدة راجعة إلى الفاعل .

---

(1) الموافقات جـ 2 ص 6 .

ولا تلازم في الحصول بين الفائدة والغرض الغائي ، فإن من اعتقد تقديم موعد الإمتحان مثلاً فذاكر ، ثم اتضح خطأ اعتقاده بإلغاء الإمتحان أو تأخيره ، فقد ترتبت على فعله فائدة وهي مقصودة ، ولكن لم يترتب على فعله ما صوره غرضاً وعلة وغائية ، يقول الشريف الجرجاني مبيناً هذا الإنفكاك : « الغرض والعلة الغائية ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل ، وقد يخالف الفائدة ، كما إذا أخطأ في اعتقاده[1] .

ثم إن هذه الفوائد والحكم لم ينكرها المتكلمون ، ولكنهم تحرجوا أن يسموها عللاً ، لأن العلل في مباحث علم الكلام إذا أطلقت يتبادر منها العلل الحقيقية لأنها المعنية عند الخصم ، ولما كان مبحث علم الكلام ذات الله تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز ، كان أخطر من أن تطلق فيه ألفاظ قد توهم خلاف المراد .

وقد اعتبرت هذه الفوائد في علم الفقه الباحث في فروع الأعمال ، كالعلة الحقيقية مع معلولها ، من حيث ارتباط الحكم بها في الظاهر ، وذلك عن طريق التشبيه والاستعارة ، قال الفنري في فصول البدائع : «وأيا كان فتلك المصالح حكم لا أغراض ، والتعليلات الواردة مثل «الا ليعبدون» استعارة تبعية ، تشبيها لها بالأغراض والبواعث»[2] .

وفي المواقف : « قد تسمى الحكمة والفائدة غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل[3] » .

الفقهاء يصرحون بالتعليل والمتكلمون يتحرجون منه :

بناء على ما سبق يمكن القول بأن الفقهاء تساهلوا في اطلاق اسم العلة على الفائدة أو العلامة في علم الفقه وأصوله ، لأن التعليل متعلق بالأحكام الشرعية ، ولم يرتض المتكلمون هذا التساهل في علم الكلام لعظم خطره ، فان التعليل منصب على افعال الله ، ولذا ابتعدوا عن كل ما يوهم . فانه يجب من الاحتياط في اطلاق الالفاظ في جانب العقائد ما لا يجب في غيرها .

---

(1) أنظر حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية جـ 2 ص 204 للدواني .
(2) فصول البدائع جـ 2 ص 296 .
(3) المواقف جـ 4 ص 103 .

ومن هنا سمى كثير من الأشاعرة لام التعليل الداخلة على أفعال الله بلام العاقبة ، دون الداخلة على الأحكام الشرعية . يقول ابن تيمية : «ان الأشعري ومن وافقه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم يقولون ليس في القرآن لام تعليل في أفعال الله ، بل ليس فيه الا لام العاقبة ، وأما الجمهور فيقولون لام التعليل في أفعال الله وأحكامه[1] .

ولهذا الاحتياط أيضا كانت عادة السلف أنهم لا يستعملون لفظ العلة ، وانما يستعملون للدلالة عليها لفظ «المعنى» وقوفا على ما ورد في مثل قوله ﷺ : «لا يحل دم امريء مسلم الا بإحدى معان ثلاث» أي علل ، يشهد لذلك التأنيث في إحدى وحذف التاء من ثلاث[2] .

وعليه فان التعليل المنسوب الى المتكلمين هو التعليل بمعنى الأغراض العائدة الى الله تعالى . أما التعليل بمعنى الفوائد والحكم ورعاية مصالح المكلفين فلم ينكره الأشاعرة . قال الشهرستاني : «ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت الى صلاح ، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد ، ولكن الكلام انما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صالحا يرتقبه وخيرا يتوقعه ، بل لا حامل له»[3] .

وفي حاشية الازميري « ان الأشاعرة قالوا ليست معللة بالأغراض ، ولم ينكروا عدم خلو أفعال الله عن الحكم والمصالح[4] » .

وهذا ما جعل صاحب التحرير وشارحه يذكران أنَّ الخلاف لفظي ، وان سببه اختلافهم في معنى الغرض ، فمن فسره بالمنفعة العائدة الى الفاعل ، منع التعليل ، ومن فسره بالمصلحة العائدة الى الخلق ، قال ان أحكام الله معللة بالمصالح .

---

(1) هدي السنة النبوية جـ 1 ص 35 .

(2) هكذا ذكر صاحب كشف الأسرار جـ 1 ص 12 لكن الحديث مروى في مسند أحمد والكتب الستة بدون لفظ معان وكلها روتها بإحدى ثلاث والمراد نفس المعنى أي علل أو خصال .

(3) نهاية الإقدام ص 400 .

(4) حاشية الأزميري على المرآة جـ 2 ص 301 .

رأي السبكي في التوفيق

توقف السبكي وتحير ـ كما قال هو عن نفسه ـ في اثبات الفقهاء والأصوليين للتعليل ونفي المتكلمين له ، ثم أجاب بما مفاده أن العلة عند الأصوليين باعثة للمكلف على امتثال الحكم ، وليست باعثة للشارع على التشريع ، فكل حكم معقول كالقصاص مثلا ، فيه ثلاث ملاحظ : القصاص ـ وحكم الله في القصاص ـ وحفظ النفوس لشرع القصاص .

فحفظ النفوس علة باعثة على القصاص ، وهو فعل المكلف ، لا على حكم القصاص الذي هو خطاب الله ، وهكذا في كل علة ، كحفظ المال في قطع السارق ، وحفظ العقل في حد الشارب وحفظ الدين في قتل المرتد . فالعلل كلها باعثة على تطبيق الحكم وامتثاله لا على مشروعيته وانشائه .

الا أن هذا يصح باطلاق لو أن الأصوليين فسروا الباعث في تعريف العلة بأنه المشتمل على مصلحة مقصودة للمكلف[1] .

ولكن معظم الأصوليين الذين عرفوا العلة بالباعث ، فسروا الباعث بأنه المشتمل على مصلحة يصح أن تكون مقصودا للشارع من شرع الحكم ، فلم يزل الاشكال واردا ، ولا يستقيم كلام السبكي الا بتفسير الباعث بأنه المشتمل على مصلحة مقصودة للمكلف .

ومن هنا لم يرتض العطار صنيع السبكي في كون العلة باعثة للمكلّف ، قائلاً هذا أمر مخترع لوالد المصنف ، لا معنى له لأن البعث للحاكم على شرع الحكم لا للمكلف[2] .

---

(1) أنظر شرح الأبهاج على المنهاج جـ 3 ص 29 وقد فسر بعض الأصوليين الباعث بأنه المشتمل على مصلحة يصح أن تكون مقصودة للمكلف ، وممن فعل ذلك الفنري في فصول البدائع جـ 2 ص 304 وكذلك ناظم مراقي السعود فقد قال عند الكلام عن العلة :

ووصفها بالبعث ما استبين   منه سوى بعث المكلفين

(2) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ 2 ص 275 .

تعقيب على المذاهب :

على أن هذا الخلاف الواسع حول قضية ان أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد أو غير معللة ، كله لا طائل تحته ، فيه من التصنع للعبارة الموهمة ما فيه ، مع اصرار كل فريق على الاستمرار في الطريق الذي سلكه، ولو لم تكن لدوافع التعصب والظهور بمظهر المخالف للخصم حتى لو كان موافقاً مدخل فيما قام من جدل بين المتكلمين، لوصلوا جميعاً الى غرضهم من أقصر طريق، ولاقتنعوا جميعاً بموافقة احكام الله لمصالح العباد من أول خطوة في الطريق ، ولكن التعصب جعلهم يبدؤن من الاختلاف دائماً، ولو كانوا واثقين انهم في النهاية على اتفاق، وقد يكون لمن تكلم على هذا النحو الجدلي قديماً عذره ، من جهة أنه في معرض الدفاع ضد مهاجم متسلح بالفلسفة والمنطق ، فتحتم عليه أن يتخذ نفس السلاح ، وأن يقارع بنوع الحجة . أما بعد ذلك فأيسر الطرق التي يُكوِّن بها المسلم عقيدته في مسألة التعليل ، ما سلكه القرآن والسنة ، ونطقت به فتاوي كبار الصحابة ، فان نصوصهم تنطق وتصرح بتعليل أحكام الله ، وأنها مرتبطة بالمصالح تتبعها وجودا وعدما . كان ذلك من قبل ان يتخاصم المتخاصمون ويتشاد المتشادون .

ولننه الكلام هنا بما قاله صاحب التوضيح «وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها ، فان بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق ، واظهار المعجزات لتصديقهم ، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة ، وقوله تعالى : ﴿**وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون**﴾ ، وقوله تعالى : ﴿**وما أمروا الا ليعبدوا الله**﴾ وأمثال ذلك كثير في القرآن[1] .

وهذا هو الأنسب بشرع أحكم الحاكمين ، وهو الذي يجعل الأحكام معقولة المعنى ، تتبع الأوصاف والمعاني ، وترتبط بالمصالح والحكم ، وفي ذلك كما يقول الغزالي ما يفيد المسارعة الى التصديق بأحكام الشرع ، فان النفوس الى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها الى قهر التحكم ومرارة **التعبد**[2] .

---

(1) التوضيح على التنقيح جـ 2 ص 63 .

(2) أنظر المستصفى جـ 2 ص 345 .

وبذلك أيضاً تتوثّق الصلة بين أحكام الشريعة وحياة الناس ويستفيد الفقه ويتجدّد تبعا لتجدد الأوصاف التي ارتبطت بها الأحكام ، وان هذا التجدد لهو الفائدة المرجوّة للتعليل وهو ما سأتكلم عنه في الفصل القادم .

الفصل الثاني

استفادة الفقه من القول بالتعليل
قابلية بعض الأحكام للتغيير

كثير من الفقهاء كتب في هذه المسألة ، وممن تعرض لها بوضوح شهاب الدين القرافي[1] في كتابيه : الفروق ، وتميز الفتاوي ، وشيخه ابن عبد السلام في قواعد الأحكام ، وأبو اسحاق الشاطبي في كتابيه الموافقات والاعتصام وابن القيم في اعلام الموقعين ، وقد كتب فصلا تحت عنوان «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة ، والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» وفي كتابه الطرق الحكمية كثير من الفقه المتسم بهذا الأسلوب .

وذكر ابن عبد السلام في القواعد قاعدة بعنوان اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها تناول فيها كثيراً من المسائل التي اختلف حكمها من عند الشارع لاختلاف مصالحها[2] ، فهي كالدليل في هذا الباب ، وقد صنفت مجلة الأحكام العدلية هذا المبدأ في المادة 39 وجاء فيها «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» وورد

---

(1) يقول القرافي في تمييز الفتاوي ص 68 كل ما في الشريعة مما يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، ويقول في الفروق « الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها ، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين » الفروق جـ 1 ص 177 % 176 .

(2) قواعد الأحكام جـ 2 ص 143 ونقل الزركشي في البحر المحيط جـ 1 ورقة59عن ابن عبد السلام قوله يحدث للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم . قال وقد يتأيد هذا بما رواه البخاري عن عائشة أنها قالت : لو علم النبي ﷺ ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد ، وقول عمر بن عبد العزيز يحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور .

في رسائل ابن عابدين قوله : «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً ، للزم المشقة منه والضرر»[1]

الاتجاهات في المسألة :

للناس في هذه المسألة ثلاثة اتجاهات : اتجاه فرّط فلم يلتفت لما ذكر وأنكر تغير الأحكام بتغير الأوصاف والمصالح والأعراف ، فكانت الأحكام عنده جميعها ضربة لازب ، لا تقبل التغيير ولا التبديل ، وهذا الاتجاه يمثله أهل الظاهر ، وفيه من الجمود ما يخالف روح التشريع .

يقول ابن حزم : «انّ الدين لازم لكل حي ولكل من يولد الى يوم القيامة ، في جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ، ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال ، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل مكان وفي كل زمان ، وعلى كل حال[2] .

الاتجاه الثاني أفرط وتساهل وجرى في هذا المضمار دون قيود أو حدود ، فحكّم المصالح في كل حكم ، وأسرف في اتباع الأحكام للمصالح حتى قدمها على النصوص ، وممن قال بهذا من المتقدمين نجم الدين الطوفي متعلّقاً بحديث «لا ضرر ولا ضرار» ، ومن الناس اليوم من ينهج هذا المنهج ، ويدعي للشريعة فهما يذهب فيه الى أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات الا وللتبديل والتغيير قابل ، ويسوق لذلك من الأدلة على هذه القضية الخطيرة عمومات وعبارات لا تنهض دليلاً على المراد ، كصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، وكقوله ﷺ : «ان كان شيئاً من أمور دنياكم فشأنكم به»[3] ومثل الاحتجاج بأن كليات الشريعة تضافرت على اعتبار المصالح ، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ، الى غير ذلك من العمومات .

---

(1) جـ 2 ص 125 .

(2) نقله صاحب احياء علوم الشريعة ص 88 .

(3) هذا اللفظ لابن ماجه في كتاب الرهون وهو جزء من حديث تأبير النخل جـ 2 ص 825 وفي مسلم اذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر جـ 7 ص 95 .

وهذا تصريف للأمور في غير وجهها ، واستخدام لكليات الشريعة على وجه يهدم الشريعة ، ويبطل من أحكامها ما هو قائم الى قيام الساعة ، وكأن الشريعة ليس في كلياتها شيء سوى مراعاة المصلحة ، وليس للقواعد والأصول الأخرى فيها اعتبار ، ولا للمصلحة التي جاءت بها ضوابط وحدود .

ومما هو معروف أن المصلحة اذا تجردت من اعتبار ضوابطها لا تخرج عن أن تكون ميلاً الى الهوى وحكماً بالتشهي باطلاً ، واذا كان في الاتجاه الأول جمود ، ففي هذا تهور وافراط ، فهو أشد ضرراً لما يترتب عليه من هدم للشريعة ونقض لأحكامها .

الاتجاه الثالث اتجاه من اعتدل فحكم المصالح حيث لا يمنع النص ، وجوز تغير الأحكام حيث لم تكن أصول ثابتة ، ولا نصوص قاطعة صريحة ، وحامل لواء هذا الفريق ابن عبد السلام ، والقرافي ، والشاطبي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، وقد فصل القرافي في كتاب «تمييز الفتاوي من الأحكام» بما لم يسبق اليه ، ففرق بين التصرف بالفتوى والقضاء ، والتصرف بالامامة والامارة ، ونوع الأحكام الصادرة عن النبي ﷺ الى ما كان صادراً منه بصفته مفتياً مبلغاً عن الله ، قال : وهذا شرع مقرر على الخلائق الى يوم الدين ، مرجعه التبليغ الصرف ، وليس الرأي الذي اقتضته المصلحة ، ومثل له بالصلاة والزكاة ، وأنواع العبادات ، وتحصيل الأملاك بالعقود ؛ من بيوع وهبات وما شابه ذلك[1] ، والى ما كان صادراً منه بصفته[2] اماماً للمسلمين وقائداً ، ورجّع اليه ما كان من قبيل السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ، ودرء المفاسد ، وقمع الجُناة ، وقتل الطغاة ، وتوطين العباد في البلاد .

وقد علق في الفروق على قول عمر لمعاوية رضي الله عنه ، حينما اتخذ لنفسه هيئة الملوك في الحكم : «لا آمرك ولا أنهاك» بقوله : «فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الأئمة ، وولاة الأمور ، تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والظروف

---

(1) الاحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام ص 26 .

(2) انظر تمييز الفتاوي ص 24 وقد ذكر فيه عشرين وجهاً من وجوه التصرفات بصفة الامامة العامة ، لحكام المسلمين أن يحكموا فيها بحسب مقتضيات الأحوال ، كما حكم فيها رسول الله ﷺ .

والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً ، وربما وجبت في بعض الأحوال»[1] .

وهذا الاتجاه أوسط الطرق وأقربها ، ولا شك أنه يرجع بالخير الكثير على التشريع الاسلامي ، لأنه يُحكِّم المعنى الذي تتحقق به صلاحية التشريع لكل زمان ومكان ، ولا يبقى معه انفصال بين حياة الناس وأحكام الشريعة ، في الوقت الذي يسد فيه الباب على المسرفين في تحكيم المصالح على النصوص ، قال ابن المقيم في أول الفصل الذي وضعه لهذا الغرض : «هذا فصل عظيم النفع جداً ، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة»[2] .

ما تجب ملاحظته عند القول بتغير الأحكام :

قضية تغير الأحكام معترك صعب ، «مزلة أقدام ومضلة أفهام» كما يصفها ابن القيم ، ولذلك قبل الكلام فيها لا بد من وضع ملاحظتين في الاعتبار ، ولا يجوز الخوض في المسألة دون مراعاتهما .

الأولى ـ يجب أن نعرف أن قاعدة تغير الأحكام تختص بأبواب العادات ، ولا تدخل أبواب العقائد والعبادات ، ولا في المقدرات الشرعية ، أو بحسب تقعيد القرافي أن تكون الأحكام صادرة بصفة الامامة والسياسة ، لا بصفة التبليغ والفتوى ، فان أمور التوحيد والايمان ، وما تعبدنا الله به من أمور الدين حقائق ثابتة سرمدية أبد الدهر ، لا تختلف أحكامها من شخص الى آخر ، أو من جيل الى جيل ، ولا يغني الانسان فيها الا التزامُ النص ، حتى لو غابت عنه حكمتها ، وعجز عقله عن مدركها ، فان عمر رضي الله عنه مع منزلته في فهم الشريعة ، لم يسَعْه الا الامتثال ، حين أدرك العجز من نفسه قال : «اني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله ﷺ استلمك وأنا أستلمك فاستلمه»[3] .

وفي موقف آخر قال : «ما لنا وللرمل انما رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله ،

---

(1) الفروق جـ 4 ص 203 .

(2) اعلام الموقعين جـ 3 ص 3 .

(3) رواه البخاري جـ 2 ص 185 .

ثم رجع وقال : «شيء صنعه رسول الله ﷺ لا نحب أن نتركه ثم رمل»[1] .

الثانية ـ ان الأحكام الاساسية والقواعد الكلية ، بل المسائل الجزئية الثابتة بنص خاص ، غير معلل بعلة منصوصه . هذه الأشياء سواء أكانت عبادات أم معاملات ، لا مطمع فيها لتبديل أو تغيير ، وسواء أكانت واجبات أو محرمات أو مباحات ، كأنصبة الوارثين ، وايجاب الكفارات ، ومقادير الحدود ، التي شرعت على بعض الجرائم بالنص في ايجاب الواجبات ، وكتحريم الربا ، والغرر ، والزنا والقذف والغصب والسرقة ، والكذب والظلم ، وما شابه ذلك في تحريم المحرمات ، وكحلية البيع والاجارة والرهن والشركة والنكاح وما ماثلها في المباحاة . يقول ابن القيم : «الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك ، فهذا لا يتطرق اليه تغير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه[2] .

مثال ما يقبل التغيير :

أما أنواع الأحكام التي تقبل أن تتغير فهي أحكام ليست تعبدات ولا مقدرات ، غير منصوص عليها ، بأن كانت متعلقة بالتطبيق ، أو منصوص عليها ، ولكنها معللة بعلة منصوصة أو مجمع عليها ، فانه يجوز حينئذ أن تتغير بتغير العلة ، وجوداً وعدماً ، وبحسب اقتضاء الحال زماناً ومكاناً ، والمصالح مرجوحية ، ورجحاناً ، مثال ذلك ما ورد عن النبي ﷺ في منع بني هاشم من أخذ الزكاة ، معللاً بأنها أوساخ الناس، وبأن الله عوضهم عنها بخمس الخمس[3]، فلما فقد بنو هاشم هذا التعويض ، ولم يعودوا يعطونه ، رأى بعض الفقهاء أن يعاد اليهم سهمهم من الزكاة[4] ، لأنهم منعوا بعلة منصوص عليها ، وقد تخلّفت .

---

(1) رواه البخاري جـ 2 ص 185 وانظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 5 ص 82 .

(2) اغاثة اللهفان جـ 1 ص 346 .

(3) انظر صحيح مسلم جـ 3 ص 118 طـ صبيح في منع بني هاشم من الصدقة .

(4) انظر نيل الاوطار جـ 4 ص 194 وسبل السلام ـ 2 ص 147 .

ومثاله أيضاً ما صرح به الفقهاء من الاحتكام الى العرف في كثير من أمور المعاملات ، فقالوا بالرجوع الى أعراف التّجار في البيوع والشركات ، وعرف أهل البلد في الاجارة ، والكراء ، والمزارعة ، وعقود الايمان والحلف ، والرجوع الى ما يصلح الناس مختلفاً باختلاف أحوالهم في مقادير التعذيرات وأنواعها[1] ، حسب ما تقتضيه الحالة ، فقد يصل التعذير الى حد القتل وقد يكفي فيه مجردُ اللوم أو الوعيد ، وقد اكتفى النبي ﷺ بذلك عندما توعد أن يحرق بيوت المتخلفين عن الجمعة والجماعة .

ويدخل في هذا النوع كل ما يندرج تحت اسم السياسة الشرعية ، وقد جاء في الطرق الحكمية[2] : بأنها كل فعل يكون الناس فيه أقرب الى الاصلاح وأبعد عن الفساد ، ولم يخالف ما نطق به الشرع ، وتسميتها بالسياسة ـ كما يقول ابن القيم ـ مجردُ اصطلاح ، فانه لم يخل عن القول بها امام من الأئمة ، وفي مقدمتهم رسول الله ﷺ ، فقد حبس في تهمة[3] لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم ، مع أن الأصل عدم العقوبة حتى تثبت التهمة[4] .

ومنع الغال من الغنيمة سهمه ، وحرق متاعه ، وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه مع ضربة جلدات نكالا ، وقال في الممتنع من الزكاة : «انا آخذوها منه وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا»[5] .

فهذه أحكام فيها عقوبات مالية ، وقعت تعذيراً ، وليست قاعدة في

---

(1) انظر اغاثة اللهفان جـ 1 ص 347 والفروق للقرافي جـ 3 ص 162 .

(2) انظر الطرق الحكمية ص 15 .

(3) روى أبو داود في كتاب الاقضية ان النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة جـ 2 ص 282 .

(4) وهذا الحكم لا يجوز أن يؤخذ اليوم باطلاقة حتى لا يتخذه أصحاب الأهواء وسيلة لتعذيب الأبرياء ، بل يجب أن يكون خاضعاً لتقدير دقيق من حاكم عادل ، لمجرم اشتهر فساده ، وعجزت البينات عن ضبطه ، ومن هنا عندما سئل الامام مالك عن حبس المتهم وضربه وتهديده ، ثم أقر بشيء بعد ذلك ، هل يقام عليه الحد ؟ أجاب بأن من أقر بعد التهديد أو الحبس أرى أن يقال ولا يقام عليه الحد ، فقيل له لو أخرج المتاع المسروق من عنده ، أو أرشد الى القتيل فهل يقام عليه الحد أيضا ، قال : لا أقيم عليه الحد الا أن يقر بذلك آمناً لا يخاف شيئاً . انظر المدونة جـ 16 ص 293 .

(5) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 4 ص 105 .

العقاب ، لانه لما كان نوع المخالفات يقتضي هذا النوع من العقوبة حصل العقاب بها على أنها أحكام استثنائية ، اقتضتها حالة خاصة يجوز أن تتغير ، فهذا النوع من الأحكام ليس من التشريع الكلي الذي لا يتغير ، وانما هو سياسة جزئية بحسب المصالح ، تختلف باختلاف الأزمنة .

ويمكن تحديد الأمور التي تتغير الأحكام تبعاً لتغيرها في الأسباب الآتية :

أ ـ تغير الأحكام بتغير الأوصاف والمعاني .

ب ـ تغير الأحكام بتغير الاعراف .

جـ ـ تغير الأحكام بتغير المصلحة .

وفيما يلي بعض التطبيقات على كل واحد من هذه الأمور :

أولاً ـ ارتباط الأحكام بالاوصاف والمعاني :

ذهب أكثر الفقهاء الى أنه لا عبرة بصورة الأسباب الشرعية الخالية من المعاني التي تضمنتها، ما كانت مناسبة السبب واضحة ومنضبطة، وحيث اعتبرت صورة السبب دون مضمونه ، فذلك لتعذر الوقوف عليه ، وعدم انضباطه ، كما في السفر المبيح للفطر ، وبلوغ الحلم المرتبط بالتكليف ، والا فمتى عرفت حكمة الحكم وانضبطت ، فهي المعتبرة ، لا صورة الألفاظ الظاهرة[1] ، لأن الاسماء الشرعية نيطت بها الأحكام لا لألفاظها وأسمائها ، وانما لمدلولاتها ومسمياتها ، فاذا تغير مدلول اللفظ وأصبح خُلوا من معناه الذي أخذ الحكم من أجله ، تغير الحكم بتغيره ، ويدل لذلك ما رواه النسائي وغيره مرفوعاً قال : «يشرب ناس من امتى الخمر يسمونها بغير اسمها»[2] وفي رواية لابن ماجه «يشرب ناس من أمتى الخمر يسمونها اياه[3] وعن ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً «يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء : «يستحلون الخمر باسماء يسمونها بها ، والسحت بالهدية ، والقتل بالرهبة ، والزنا بالنكاح ، والربا بالبيع»[4] وترجم البخاري لذلك «بباب ما جاء فيمن

---

(1) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٨٥١ .

(2) النسائي جـ 8 ص 280 .

(3) سنن ابن ماجه كتاب الاشربة جـ 2 ص 1123 .

(4) استشهد به كل من الشاطبي في الموافقات والاعتصام ، وابن القيم في اعلام الموقعين ، ولم اعثر له =

يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه» وروى حديث أبي مالك الاشعري عن النبي ﷺ قال : «ليكونن من أمتى أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف»[1] الحديث

فقد دلت هذه الأحاديث على أن الأحكام مرتبطة بمعان ومدلولات لا بألفاظ ومسميات ، والا لصار الزنا والقتل وسائر الأوصاف الأخرى حلالاً عند تسميتها بغير أسمائها ، فلم يفد المرابي تسمية الربا بالبيع ، ولم يفد شارب الخمر تسميته بالنبيذ ، ولا مقدم الرشوة تسترُهُ بالهدية وهكذا .

وقد لعن الله اليهود لما حرمت عليهم الشحوم فأذابوها ليغيروا اسمها، ثم باعوها وأكلوا أثمانها[2] ، فمع أنهم تخلصوا من أكل الشحم بأكل ثمنه مذاباً ، زاعمين الخروج من المحرم بتغيير اسمه ، الا أن اللعنة وقعت عليهم ، نظراً لأن المعنى المقصود لم يتغير ، فالمذاب كالجامد ، والبذل يقوم مقام المبذل منه ، وهذا ما تقتضيه الحكمة ، فان الله سبحانه انما حرم المحرمات لما اشتملت عليه من مفاسد ومضار تلحق الدين والدنيا ، ولم يحرمها لأجل أسمائها وصورها وكذلك المباحات ، أباحها لما فيها من نفع وخير للبلاد والعباد ، ومعلوم أن تلك المفاسد في المحرمات ، والمنافع في المباحات إنما تتبع حقائق الأشياء ومعانيها ، لا ألفاظها وأسماءها[3] .

والأحاديث التي يستفاد منها أن النظر في الأحكام الى المقاصد والمعاني دون الصور والاشكال كثيرة . من ذلك الأحاديث الدالة على جواز بيع العرايا ، والسلم والقرض ، فانها تصرفات لو اعتبرنا صورتها الظاهرة لكانت ممنوعة ، لأنها بيع رطب بيابس ، وموجود بمعدوم ، ونقد بنقد نسيئه ، ولكن لما خالفت ما ماثلها من الصور باشتمالها على الرفق ودفع الضرر ، ومساندة المحتاج ، أخذت أحكام هذه المعاني متجردة من صورها الظاهرة .

= على تخريج فيما اطلعت عليه الا ان ابن القيم قال عند ذكره روى ابن بطة باسناد الى الأوزاعي قال : قال رسول الله ﷺ : «يأتي على الناس زمان . . .» .

(1) صحيح البخاري جـ 7 ص 138 .

(2) الحديث في النكير على ما فعله اليهود بشحوم الميتة أخرجه البخاري بلفظ قاتل الله اليهود جـ 3 ص 107 .

(3) انظر الموافقات جـ 2 ص 383 واغاثة اللهفان جـ 1 ص 368 .

وقد نهى ﷺ عن الانتباذ في الحَنْتَم والجَرِّ والمزفَّت والمقصود أن الاختمار يسرع الى المنبوذ في هذه الأواني وليس النهي لمجرد أسمائها ، ولذا جاء في آخر الحديث انها لا تحل شيئاً ولا تحرمه[1] .

ونهى ﷺ أن يقضي القاضي وهو غضبان ، وقال الفقهاء[2] ان الغضب يختلف في مقداره كما يختلف من شخص الى آخر ، فاذا كان يسيراً يتمكن صاحبه من التمييز بين الحق والباطل فلا يَحرُم الحكم معه ، واذا كان الفكر مشوشاً بشاغل آخر ، كالحزن والمرض والجوع امتنع الحكم ، ولو لم يكن غضب ، فجعلوا ما في معنى الغضب منه ، كالمرض والنوم والهم والجوع ، لأن العبرة بالمعاني والمقاصد لا بالأسماء والألفاظ .

يقول الشاطبي في قوله ﷺ : «لا يقض القاضي وهو غضبان»[3] لما كان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهي مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفي عند انتفائه ، حتى انه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش ، وهذا صحيح مليح»[4] .

وقال ابن القيم «يذكر الشارع العلل والأوصاف والمعاني المؤثرة في الأحكام ، ليدل بذلك على تعلق الحكم بها ان وجدت ، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها الا لمانع»[5] .

ولهذا المعنى منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبُهم لأنه أدرك أن السبب الذي كانوا يعطون من أجله ليس لكونهم أناساً بأشخاصهم ، وانما لما تضمنه معنى التأليف من ابتغاء النصرة أو خشية النفوذ .

---

(1) سنن ابن ماجة كتاب الاشربة جـ 2 ص 1128 .

(2) انظر سبل السلام جـ 4 ص 120 .

(3) هكذا ذكره الشاطبي وحديث أبي بكرة في البخاري جـ 9 ص 82 «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» .

(4) الموافقات جـ 2 ص 141 .

(5) اعلام الموقعين جـ 1 ص 196 .

وقد أجرى المرحوم الشيخ أحمد شاكر هـذه القاعـدة لاثبات أوائـل الشهور العربية بالحساب ، وأخذ ذلك من قوله ﷺ «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً» وفي الحديث : «انا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، الشهر هكذا وهكذا» الحديث[1] .

وقال في توجيه ذلك : «فهذا الأمر جاء معللاً بعلة منصوصة وهي أن الأمة أمية لا تكتب ولا تحسب ، فاذا خرجت الأمة عن أميتها وصارت تكتب وتحسب ، وأمكن الناس أن يصلوا الى اليقين في حساب أول الشهر . . اذا صار هذا شأنهم وزالت علة الأمية وجب أن يرجعوا الى اليقين الثابت ، وأن يأخذوا في اثبات الأهلة بالحساب وحده ، وألا يرجعوا الى الرؤية الا حين يستعصى عليهم العلم به[2] .

واستعمل الفقهاء هذه القاعدة أيضاً في العقود الشرعية كثيراً ، وقالوا ان العبرة فيها بالقصد والمعنى ، دون اللفظ والظاهر ، فعند المالكية اذا قال الولي للخاطب : وهبتك موكلتي بصداق قدره كذا ، كان العقد نكاحاً ، لأن هذه الأوصاف لعقد النكاح ولا عبرة بقوله وهبت في اللفظ، واذا باع انسان سلعة بعشرة الى أجل، ثم اشتراها بخمسة نقداً فهي صورة بيع في الظاهر ، ولكنها منعت عندهم لأن معناها تمحض الى

---

(1) صحيح البخاري جـ 3 ص 35 .

(2) أوائل الشهور العربية أحمد شاكر ص 13 هذا وقد تعرض العلامة ابن دقيق العبد في شرح عمدة الاحكام جـ 3 ص 327 لمسألة تعلق حكم الصوم بالحساب . ومال اليه فقال ما نصه : «وعن بعض المتقديمن انه رآى العمـل به ، وركن اليه بعض البغداديين من المالكية ، وقال به بعض آكابر الشافعية . ثم قال والذي أقول به ان الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم لمفارقة القمر للشمس ، على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين ، فان ذلك احداث لسبب لم يشرعه الله تعالى ، وأما اذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الافق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً فهذا يقتضي الوجوب لوجـود السبب الشرعي ، وليس حقيقـة الرؤيـا بشرط في اللزوم ، لأن الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة اذا علم باكمال العدة أو بالاجتهاد بالامارات أن اليوم من رمضان ، وجب عليه الصوم ، وان لم ير الهلال . انتهى . وقال ابن السبكي في فتاويه : ان الحساب اذا دل بمقدمات قطعية على أن الرؤية غير ممكنة ، لا يقبل قول الشاهد ، بالرؤية ، ويكذب لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان ، والظن لا يعارض القطع ، فضلاً عن أن يقدم عليه . انظر الفتاوي جـ 1 ص 219 . وانظر شرح ابن العربي على جامع الترمذي جـ 3 ص 207 .

سلف خمسة بعشرة الى أجل وهو من الربا ، ومن جوز هذه الصورة كالشافعي ، فقد نظر الى أنه لا يكثر قصد الناس اليها .

وكذلك صيغ التبرعات المالية تتداخل تبعاً لأوصافها ، فالْعُمْرَى المعقَّبَةَ تؤول الى معنى الحبس ، والصدقة بشرط الاعتصار تصير هبة ، والهبة التي اشترط الواهب التصرف فيها الى الموت تنقلب وصية ، وعند الحنفية ينعقد البيع بلفظ الهبة مع ذكر البدل ، ويلفظ الاعطاء والاشتراك والاقالة ، ولو وهب المشتري المبيع للبائع قبل قبضه اعتبرت اقالة ، ولو شرط رب المال كل الربح في الشركة كانت قرضاً[1] .

وهكذا تختلف أحكام العقود باختلاف أوصافها ، فالدرهم بالدرهم الى أجل يباح مرة ويمنع أخرى ، وصورته واحدة ، ولكن لما اختلف وصفه اختلف حكمه ، فهو في البيع رباً ، لأنه مبني على المغالبة والمشاحة ، متجرداً عن المعروف ، وفي القرض جائز ، لأن النفس به طيبة ، فهو معطىً صنيعة ومعروفاً ، وبذلاً لوجه الله خالصاً ، وفيه تفريج كربة المحتاج ، وتزكية نفس المقرض ، فهو شقيق العارية ، وقد سماه النبي ﷺ مَنيحة الورق[2] ، فكأنه أعاره الدراهم ثم استرجعها منه ولم يكن استرجاع فاكتفى بالمثل[3] .

وكذلك بيع الرطب باليابس امتنع حيث كان مجرد غرر ، خالياً من المعروف ، وجاز في العرايا لما كان يشتمل على معنى التوسعة على المحتاج ، ودفع الأذى عن المعري ، الذي يتضرر زرعه بتردد المعري اليه على بستانه .

وجاء الحديث بمنع القاتل من الميراث ، وقال الغزالي : «الصحيح أن القاتل قصاصاً وحداً يرث ،لأنه لا يخلو اما أن يناط الحرمان بالقتل لصورتـه ، أو لمعنى يتضمنه كما ذكرناه ، وذلك لا بد من اعتباره»[4] .

---

(1) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 111 .

(2) أخرج الترمـذي عن البراء قال سمعت النبي ﷺ يقول من منح منيحة لبن أو ورق أو أهدى زقاقاً كان له مثل رقبة . تحفة الأحوذي جـ 6 ص 90 .

(3) انظر اعلام الموقعين جـ 3 ص 99 .

(4) شفاء الغليل ص 71 .

والحيوان يذبح للأكل فيحل لحمه ، لما فيه من معنى التعبد والتقرب الى الله ، ويذبح لغير الله ، فيحرم أكله ، وصورة الذبح واحدة ، والعنب يعصر خمراً فيلعن شاربه وعاصره ، لاشتماله على معنى الاسكار ، ويعصر خلاً أو شراباً حلواً ، فيباح صنعه وتناوله ، لفقدانه المعنى المخصوص ، وصورة العصر والمعصور واحدة[1] .

ولم يزل الفقهاء يتحرون الأوصاف والأسباب المقصودة للتشريع فيربطوا بها الأحكام دون الوقوف عند الظواهر منها ، ولذا قالوا في المصراة : اذا لم يكن التمر قوتاً في البلد يجوز رد صاع من غالب قوت البلد ، لأنه المقصود ، للشارع ، ولا يتكلف الناس ما لا يجدون ، وكذلك الصاع في زكاة الفطر ، اذا اقتات الناس طعاماً غير الأصناف المنصوص عليها في الحديث ، ويسري هذا الحكم على الأشياء والأعيان التي يقوم غيرها مقامها من كل وجه ، أو يكون أولى ، كغسل الاناء من ولوغ الكلب بالتراب فمع الصابون والمنظفات بدل التراب أولاً ، وكذلك الاستجمار ، ورد الحديث فيه بالأحجار ، ويقوم مقامه بالأولى ما هو أسهل استعمالاً وأنقى للمحل[2] .

بل ان من الفقهاء من يهمل الأوصاف الطردية ، والأوصاف الظاهرة ، ولو كانت غالبة ، ليتعلق بالوصف المقصود دون سواه كوصف البرية في الحرابة ، فإنها غالباً ما تكون في الفلوات والبوادي ، ولكن الوصف المقصود للتشريع في تحريم الحرابة ، هو افزاع الناس وقطع الطريق عنهم ، بسلب أموالهم وتعريضهم للهلاك ، وهو معنى لا ينفك عن الحرابة داخل المدن أو خارجها ، ولذا أفتى الشافعية والمالكية بسريان الحكم على الحرابة في المدن[3] ، وقالوا أيضاً ان المشرقي اذا تزوج مغربية ولم يعرف تلاقيهما ، ثم أتت بولد لستة أشهر فصاعداً ، فإن الولد لا يلحق بالزوج ، ولا التفات لصورة السبب الظاهر ، وهو النكاح ، لأنه علم قطعاً أن الولد ليس منه ، وكذلك اذا تزوج وطلق في مجلسه من غير خَلوة[4] .

---

(1) انظر اعلام الموقعين جـ 3 ص 13 ، 14 .

(2) انظر المرجع السابق جـ 3 ص 13 .

(3) انظر مقاصد الشريعة للمرحوم الشيخ فاضل بن عاشور ص 112 وتفسير القرطبي جـ 6 ص 151 .

(4) انظر تخريج الفروع على الأصول ص 159 ومن هنا قال المالكية والشافعية والحنابلة ان حكم الحاكم لا يحلل الحرام ولا يحرم الحلال ، لأنه من قبيل السبب الظاهر .

هذا وقد ذهب الشيخ ابن عاشور[1] إلى أن قول النبي ﷺ « لعن الله الواصلة والمستوصلة »[2] . . الحديث » ليس فيه ما يمنع المرأة المتزوجة من وصل شعرها وتفليج أسنانها وتنميص حاجبيها أخذاً بهذا الأصل ، وجزم أن ما ورد عن النبي ﷺ ، مراد به ما كان شعاراً لرقة العفة من نساء معلومات يفعلن ذلك ، كما إذا تميزت بعض النساء المنحرفات بعلامة خاصة ، فقلت بئس مْن يحمل تلك العلامة[3] ، فليس كل من حمل تلك العلامة مراداً ، وإنما من وضعها للغرض الذي ذمت من أجله .

ثانياً ـ تغير الأحكام بتغير الأعراف :

العرف هو ما استقر في النفوس من جهة المعقول ، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول ، وهو يخالف الإجماع في أنه يتكون مما تعارف عليه الناس ، الخاصة منهم والعامة ، والإجماع لا يكون إلا بإتفاق جميع المجتهدين ، حتى لو خالف منهم واحد لم ينعقد ، كما أنه لا رأي لعامة الناس فيه بل للمجتهدين خاصة ، وحجته عامة على جميع الخلق ، وحجية العرف قاصرة على من تعارفوا عليه .

حجيته :

يدل على اعتبار العرف ما ورد في الكتاب والسنة من اسناد بعض الأحكام والمقدرات إلى ما هو عرف ومعروف ، كما في قوله تعالى : ﴿ **وآتوهن أجورهن بالمعروف** ﴾[4] وقوله : ﴿ **خذ العفو وأمر بالعرف** ﴾[5] وقول النبي ﷺ لهند : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »[6] وروى البخاري أن شريحا في زمن عمر بن الخطاب قال للغزّالين : « سنتكم بينكم »[7] وقد ترجم في صحيحه لجمل من هذه

---

(1) انظر مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص 111 .

(2) صحيح مسلم بشرح النووى جـ14 ص 105 .

(3) من تلك ما تعورف عليه في مدينة أسمرة أن بعض المنحرفات يلبسن عقوداً من الذهب الاصفر الذي اشتهرت أسمرة بصناعته ، فاذا قلت بئست لابسة العقد الاصفر ، فلا يشمل الذم من لا عهد له بعرف تلك البلد من النساء . الخبر عن صحيفة الاهرام 1975/4/21 .

(4) النساء آية 25 .

(5) الاعراف آية 199 .

(6) صحيح البخاري جـ 7 ص 85 .

(7) صحيح البخاري في البيوع جـ 3 ص 103 .

النصوص بباب « من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن ، وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة » وهناك جزء كبير من السنة ، وهو القسم التقريري كوّنه العرف السائد بين الناس في عصر النبي ﷺ ، فما أقره منه ولم ينكره فهو سنة تقريرية ، يجب اتباعها كالسنة القولية .

كما دخل العرف في مناهج الاجتهاد وطرقه لدى الفقهاء ، فكونوا منه مصدراً للتشريع رتبوا عليه أحكاماً جديدة .

فالإمام مالك جعل عمل أهل المدينة حجة يعتمد عليه في كثير من فقهه ، وعمل أهل المدينة في حقيقته ليس إلا ما تعارف عليه الناس وعملوا به وتناقلوه ، من لدن رسول الله ﷺ ، فهو سنة تقريرية لأعراف الناس ، تحملوها خلفاً عن سلف .

والإمام الشافعي بنى كثيراً من الأحكام في مذهبه الجديد على عرف أهل مصر بعدما انتقل إليها ، وترك ما كان مبناه عرف أهل العراق والحجاز .

أما أبو يوسف صاحب أبي حنيفة فإنه يذهب في العرف مذهباً أوسع ، فهو يرى أن الحكم المبني على عرف معين يجوز أن يتغير ، ولو كان ثابتاً بالنص ، ولذلك اعتبر المماثلة في المبيعات من الحنطة والشعير وغيرها بما تباع به عند الناس ، سواء أكانت كيلاً أم وزناً دون التقيد بما ورد في الحديث : « البر بالبر مدي بِمُدْيٍ ، والشعير بالشعير مُدْىً بِمُدْيٍ »[1] لأنه يرى أن الحديث أخبر عن وسيلة التماثل المعتادة عند الناس في زمن النبي ﷺ ، فلا يمنع إذا اعتاد الناس معياراً آخر من وزن أو غيره أن تباع به هذه الأشياء ، ويكون الاعتماد عليه في المماثلة[2] .

والقرافي يقول : إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب ، ومن هنا جاء قول الفقهاء : « العادة محكّمة » و «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» إلا أن شرط العمل بالعرف المتجدد أن لا يخالف نصاً ، ولا يهدم قاعدة من قواعد الشرع ، وإلا كان عرفاً فاسداً لا يلتفت إليه ، ولذلك

---

(1) رواه أبو داود جـ 2 ص 223 بهذا اللفظ .

(2) انظر فتح القدير جـ 7 ص 15 .

قسم الشاطبي[1] العوائد والأعراف إلى قسمين :

القسم الأول : عرف بين الدليل الشرعي حكمه من وجوب أو حرمة أو ندب فهو ثابت أبداً لا يجوز خلافه ، كالأمر بإزالة النجاسة ، وستر العورة ، وأخذ الزينة المباحة ، وسلب الشهادة عن العبيد ، وجعل المرأتين كالرجل فيها ، والنهي عن طواف الطائف بالبيت عرياناً ، فهذه الأشياء وأمثالها عوائد شرعية ، نص عليها الشارع بخصوصها ، لا يتغير حكمها بتغير عادة الناس فيها ، إذا استقبحوا ما هو حسن ، أو استحسنوا ما هو قبيح ، فلا يقال إن كشف العورة أو خروج النساء في ثياب قصيرة تعارف عليه الناس فهو مباح ، أو أن تشبه الرجال بالنساء وعكسه أصبح عادة العصر ، أو أن سلب شهادة العبد وتنصيف شهادة المرأة تأباه اليوم محاسن العادات ، بعد أن أصبحت المرأة تنافس الرجل ، أو أن الناس اعتادوا المعاملات الربوية حتى أصبحت عرف التجار ، أو اعتادوا عدم إقامة الشعائر الدينية في الحفلات والمناسبات العامة ، فلنتساهل في ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام الشرعية وإبطالاً لها ، وهو باطل إتفاقاً بعد عصر النبوة .

وقد يكون هذا النوع من العوائد الذي لا يجوز أن يتغير جبلياً وجد في النفوس بأصل فطرتها ، ولم يوجد فيها بدليل شرعي ، كشهوة الطعام والشراب والنكاح ، وكالغضب ، والضحك ، والحيض ، والاحتلام ، وغيرها إلا أن الشارع ربطه بحكم شرعي ، بأن جعله سبباً له أو مانعاً منه ، كجعل الحيض مانعاً للصلاة ، والاحتلام شرطاً للتكليف ، والغضب مانعاً من القضاء بين الناس ، والجماع سبباً للكفارة ، فمثل هذه العوائد تصبح مرتبطة بأحكامها على الدوام ، داخلة في الأحكام التي لا يجوز تبديلها .

القسم الثاني : عوائد جارية بين الناس لم يتعرض لها دليل شرعي بنفي أو إثبات وهي ثلاثة أنواع :

أ ـ ما كان منها متعلقاً بأنماط السلوك وتصرفات الناس وهيئاتهم ، وحكمه تابع لما تعارفه الناس وارتضوه ، ويتبدل الحكم فيه باختلاف البيئات والأعراف ، فما

(1) انظر الموافقات جـ 2 ص 283 .

يكون مكروهاً في البادية ربما يكون محموداً في المدن ، والعكس صَحيح ، ومثَّل الشاطبي[1] له في عصره بكشف الرأس ، فإنه يختلف بحسب البقـاع ، فهو قبيـح لذوي الهيئات في البلاد الشرقية ، وقادح للعدالة ، وعند أهل المغرب غير قبيح ولا قادح ، فالحكم الشرعي اختلف باختلاف البلاد .

أما اليوم فلم يصبح كشف الرأس مخلاً ، فقد اعتاده معظم الناس ، ويعد من هذا القبيل كل ما تعورف عليه بأنه من محاسن العادات كأداء التحية بطريقة معينة وتقبيل أصحاب الفضل والعلم[2] لفضلهم .

ب ـ أعراف عملية تعارف عليها الناس في معاملاتهم كمعرفة ما يعد عيباً في المبيع وما لا يعد ، وما يعتبر غُبناً فاحشاً أو يسيراً ، وما يسمى ضرراً في المعاشرة الزوجية ، وما ليس كذلك ، ومنه مـا اعتاده النـاس في تقسيم الصداق إلى مقـدم ومؤخر ، وما تعارفوا عليه في أن ما يقدمه الخاطب زمن الخطبـة من ثياب وطعـام ومصوغ هدية ، أو جزءاً من المهر ، حسب البلاد والأعراف ، فهذا النوع لا خلاف في اعتباره كما تقرر في العرف ، فإذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق كله أو جزء منه قبل الدخول ، أو العادة في البيع المعين أن يكون بالنقد لا بالنسيئة ، أو إلى أجل كذا دون غيره ، اعتبر ذلك في الفتوى والقضاء .

---

(1) انظر الموافقات ج ـ2 ص 284 .

(2) قال ابن بطال اختلفوا في تقبيل اليد فكرهه مالك وأجازه آخرون واحتجوا بما رواه البخاري في الادب عن ابن عمر أنهم لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا : نحن الفرارون قال : بل انتم الكرارون قال : فقبلنا يده، قال : وقبل أبو لبابة وكعب بن مالك وصاحبهما يد النبي ﷺ حين تاب الله عليهم، وقبل ابوعبيدة يد عمر حين قدم ، وقبل زيد بن ثابت يد ابن عباس حين أخذ ابن عباس بـركابـه ، وقال الأبهرى : (وانما كرهه مالك اذا كان على وجه التعظيم والتكبر ، واما اذا كان على وجه القربة الى الله ، لدينه أو لعلمه أو لشرفه ، كان ذلك جائزاً وقد جمع الحافظ أبوبكر بن المقري جزءاً في تقبيل اليد ، أورد فيه كثيراً من الاحاديث والآثار ، منها ما أخرجه أبوداود من حديث الزارع العبدي وكان في وفد عبد القيس . قال فجعلنا نتبادر من رواحلنا فنقبل يد النبي ورجله ، وأخرج البخاري في الادب من رواية عبد الرحمن بن رزين قال : أخرج لنا سلمة بن الاكوع كفاً له ضخمة كانها كف بعير ، فقمنا اليها فقبلناها وقال النووي : تقبيل يد الرجل لزهده وصلاحه أو علمه أو شرفه أو صيانته أو نحو ذلك من الامور الدينية لا يكره ، بل يستحب فان كان لغناه أو جاهه فمكروه شديد الكراهة ، انتهى ملخصاً من تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي جـ 7 ص 527 .

ومما بني على هذا النوع من العرف ما نقله ابن نجيم[1] من التسامح في دفع أجرة المدرس والقاضي وإمام المسجد في أيام الإجازات ، وذكر أن إمام المسجد يعطى أسبوعاً كل شهر لزيارة أهله وقضاء حوائجه . قال : ومثله عفو في العادة والشرع ، وكذلك أهل القرية والسوق ، إذا استأجروا حارساً أو أقدموا على عمل ينتفع منه جميعهم وكره بعضهم ذلك ، فإن الأجرة تؤخذ من الجميع ، وأفتى ابن نجيم في هذا الصدد استناداً إلى عرف أهل السوق بجواز أخذ الخلوّ عن المحلات ، وقال أن المستأجر بدفعه الخلو يصبح صاحب حق في الإنتفاع بالمحل ، ولا يملك صاحبه إخراجه منه ، وجوز أيضاً التنازل عن الوظيفة بمقابل من المال ، وهو أشبه ما يكون اليوم ببيع الأشياء التي يتأخر استلامها ، فيتنازل من جاء دوره عن حقه في الإستلام لأخر ، مقابل مبلغ من المال ، وهذا كله من أنواع الإعتياض عن الحقوق المجردة تعارف عليه الناس فأفتى ابن نجيم بجوازه[2] .

ويرجع إلى هذا النوع من العرف في كل ما لم يذكر له الشارع تحديداً أو ضابطاً ، مثل الحرز في السرقة ، والتفرق في البيع ، والإكتفاء في النية بالمقارنة العرفية ، وضابط القلة والكثرة في الأفعال المنافية للصلاة ، وقدر النجاسة المعفو عن قليلها ، وطول الزمان وقصره في الموالاة ، إلى غير ذلك وهو كثير[3] .

جـ ـ أعراف تفسر مدلولات الألفاظ ، وتنقل مدلول العبارة من معنى إلى معنى آخر بحسب اختلاف الجهات وأرباب الصنائع والأسواق ، ويتغير الحكم هنا تبعاً لتغير الإطلاق ، وأكثر ما يكون العمل بهذا العرف في الأيمان والعقود والنكاح ، فمن حلف لايجلس على بساط وجلس على الأرض ، أو لا يأكل لحماً وأكل سمكاً ، أو لا يستضيء بسراج واستضاء بالشمس ، أو لا يدخل بيتاً ودخل المسجد ، لا يحنث في

---

(1) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم ص 48 والأشباه والنظائر للسيوطي ص 102 .

(2) انظر الاشباه لابن نجيم ص 52 وقد اعترض المحشي في الهامش على قول ابن نجيم : «فينبغي الجواز في مثل هذه الأمور» بأن ما يقدم ليس الا رشوة ، وانه سيأتي للمؤلف القول بأن الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عليها . ثم قال : نعم ذكر السرخس ما يفيد الجواز ، وساق مسألة العبد الموصي بمنفعته لشخص ولرقبته لآخر . انظر حاشية الرافعي على القواعد المذكورة ص 53 .

(3) انظر قاعدة العادة محكَّمة عند ابن ابي نجيم والسيوطي في الأشباه .

ذلك كله للعرف ، مع أن القرآن جعل الأرض بساطاً ، والشمس سراجاً ، وسمى المساجد بيوتاً ، وما استخرج من البحر لحماً طرياً .

وقد استنكر القرافي على من جعل الأحكام المبنية على أعراف الناس في أقوالهم شيئاً واحداً لا يتغير ، على الرغم من تغير الأعراف التي بنيت عليها ، وجعل ذلك من الجهالة في الدين ، المخالفة لإجماع المسلمين .

وهو لا يعد الفتوى بتغير الحكم المبني على تغير العرف اجتهاداً من المقلد ، وإنما تطبيقاً لقاعدة قررها أولوا الإجتهاد ، وأطبقوا عليها ونحن تبعناهم فيها .

وأبطل في كتابه « تمييز الفتاوي » بعضاً من صيغ العقود التي لم يعد لها مدلول عرفي ، ولا مدلولَ لغوياً لها على المعنى الذي يعنونه ، كبعض صيغ المرابحة في البيع ، وهو قول البائع بعتك بوضيعة للعشرة أحد عشر ، فإن أكثر أهل الفقه لا يعرف مدلول هذا اللفظ فضلاً عن العامة قال : لأنا طول أعمارنا لم نسمعه إلا في كتب الفقه ، أما في المعاملات فلا ، وإذا كان الثمن مجهولاً كان العقد باطلاً ، ولا تجوز الفتوى بصحته بناءً على ما في كتب الفقه لأنه عقد مجهول بين الناس .

ثم فصل القول في ألفاظ الطلاق ، ووجوب حملها على أعراف الناس ، وأن منها ألفاظاً ذكرها مالك في المدونة ومذكورة في غيرها من كتب الفقه دُرست تماماً ، ولم يعد لها مدلولها يومئذ ، كأنت خلية ، أو برية ، أو وهبتك لأهلك ، فلا تصح الفتوى في مثل هذه الألفاظ بناءً على ما في تلك الكتب من الأحكام ، لانعدام دلالتها العرفية ، أو اختلافها ، وأفتى بأن هذه الألفاظ يُنوَّي صاحبها ، فإن لم تكن له نية ولا بساط فلا شيء عليه ، لأنها لا تدل عندنا على شيء معين في الطلاق .

وسئل عن قول القائل أنت على حرام فقال : لفظ الحرام في عرفنا اليوم لإزالة العصمة خاصة دون عدد ، وهي مشتهرة في ذلك بخلاف ما ذكر قبل ، ومقتضى هذا أن يفتي بطلقة رجعية ليس إلا[1] .

هذا لون من تغير الأحكام لتغير مدلولات الألفاظ في أعراف الناس ، وإن أردت

---

(1) انظر في هذا الاحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 68 وما بعدها . والقرافي يتكلم هنا على العرف السائد في عصره .

المزيد فارجع إلى كتب الاشباه ، وكتب القواعد ، وأعلام الموقعين .

تغير الأحكام لاختلاف العوائد ليس تغيراً في أصل الخطاب

ما تقدم من القول بتغير بعض الأحكام عند تغير الأعراف والعادات ، أو الأوصاف والمعاني ، لا يعني التغيير والتبديل في خطاب الشارع ، فان أصل الخطاب واحد لا يتبدل ما بقي التكليف ، وهو موضوع على الدوام والاستمرار ﴿ **لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه** ﴾[1] ﴿ **ولا مبدل لكلمات الله** ﴾[2] ومعنى اخلاف الحكم عند اختلاف العوائد ان كل عادة ترجع الى أصل شرعي يكون به الحكم عليها[3] .

ومثال ذلك البلوغ تختلف عادته في الأقطار الحارة عنه في الأقطار الباردة ، فالصبي في سن الرابعة عشر في بلد ما ، يبلغ الحلم ، فيتعلق به التكليف ، ونظيره في بلد آخر لا يبلغ ، فلا يكون مكلّفاً ، فسقوط التكليف عن أحدهما وقيامه بالآخر ، ليس لأختلاف الخطاب الموجه اليهما ، بل هو واحد ، متعلقه وقوع التلكيف على من عاش في بلد حار وظهرت عليه أمارات البلوغ ، وعدم التكليف على من عاش في بلد آخر ولم تظهر عليه نفس الأمارات .

ومثل ذلك أيضاً القول عند الاختلاف في قبض الصداق بعد الدخول ، من أن القول قول الزوج ، بناء على العادة في بلد ما ، من أن الزوج لا يدخل حتى يدفع كامل الصداق ، وأن القول قول الزوجة في بلد آخر ، بناء على عادتهم من عدم دفع كامل الصداق قبل الدخول ، فاختلاف الحكم تبعاً للعادة من جعل القول للزوج تارة والزوجة تارة أخرى ، ليس اختلافاً في أصله ، بل الأصل الذي بنى عليه الحكم واحد ، وهو أن من ترجح قوله بمعهود أو أصل ، فالقول قوله لأنه مدعى عليه ، سواء أكان زوجاً أم زوجة ، فالاختلاف في تبدل الأحكام بتبدل العادات والأوصاف ، اختلاف في التطبيق ، وليس اختلافاً في أصل الدليل الشرعي .

---

(1) فصلت آية 41 . (2) الانعام آية 35 . (3) انظر الموافقات جـ 2 ص 286 .

ثالثاً ـ تغير الأحكام بتغير المصالح :

تغير الحكم للمصلحة ، يشترط فيه ما سبقت ملاحظته في تغيير الأحكام عموماً ، مع مراعاة ما قُيِّدت به المصلحة المعتبرة في التشريع عند الكلام في الفصل الخاص ، بأن الأصل في الاحكام الشرعية نصوص الشارع فلا حاجة لاعادة ما سبق ، ويشهد لاعتبار المصالح في تغير الأحكام ما ورد في السنة عن أحمد وغيره أن علياً رضي الله عنه قال : يا رسول الله اذا بعثتني في شيء أكون كالسكة المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب ، فقال له النبي ﷺ : « بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب »[1] .

وقد كان ﷺ يعتزم أحياناً القيام بأمر معين ثم يمتنع عنه، لأنه لا يحقق مصلحة، أو لما يترتب عليه من ضرر في ذلك الوقت ، كقوله ﷺ فيما رواه البخاري : « لولا قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد ابراهيم[2] ، فبناء البيت على قواعده الأولى أمر مطلوب ، ولكن النبي ﷺ تركه مخافة افتتان الناس به لحداثتهم بالكفر ، فقد أخذ بحكم شرعي بدل آخر لمصلحة أرجح .

وقد جاء التصريح في بعض الأحاديث بانتهاء الحكم الأول لأنه مرتبط بمصلحة معينة ، فلما انتهت تغير الحكم تبعاً لها كإذنه ﷺ في ادخار لحوم الأضاحي بعد النهي في قوله : « كلوا وأطعموا وادّخروا ، فان ذلك العام كان بالناس جَهْد فأردت أن تُعينوا فيها »[3] . وقال في حديث آخر : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم بالآخرة »[4] وروى أبو دواود في خطبة النبي ﷺ بعد فتح مكة : أنه قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : « ان الله حبس عن مكة الفيل ، وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وانما أُحلِّت لى ساعةً من نهار ، ثم هي حرام الى يوم القيامة ، لا يُعْضَد شجرها ولا يُنَفَّر صيدها فقام العباس وقال : يا رسول الله الا الاذْخَر فانه لقبورنا

(1) مسند الامام أحمد جـ 2 ص 629 بشرح الشيخ أحمد شاكر .
(2) سبق تخريجه ص 113 .
(3) البخاري جـ 7 ص 134 .
(4) صحيح مسلم جـ 3 ص 65 .

وبيوتنا فقال رسول الله ﷺ « الاالأذخر »[1] وفي صحيح البخاري « نهى رسول الله ﷺ عن الانتباذ في الظروف فقالت الأنصار : إنه لا بد لنا منها قال فلا اذا »[2] .

فقد استثنى حكم أمر بانت حاجة الناس اليه ، ويتحقق به صلاح حالهم يعد أن حرمه ، بناء على طلب بعضهم ، وكذلك فعل في شجر المدينة وزاد أن رخص لهم منه ما يعلفون به الماشية ، ويعلل ابن قدامة التفرقة في الحكم بين شجر مكة وشجر المدينة باختلاف المصلحة حيث يقول : « لأن المدينة يقرب منها الشجر والزرع ، فلو منعنا منها مع الحاجة أفضى الى الضرر بخلاف مكة »[3] . وقد وردت في كتب السنة والفقه الاسلامي تطبيقات عديدة على ذلك في مختلف العصور ، من عهد الصحابة رضوان الله عليهم الى آخر فقهاء التخريج والترجيح .

بعض ما ورد عن فقهاء الصحابة :

روى مالك والبخاري وغيرهما أن النبي ﷺ عندما سئل عن ضالة الإبل قال للسائل : « مالك ولها ، معها سِقاؤها وحِذاؤها ، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها »[4] .

فالحديث دل على أن التقاط ضالة الابل منهي عنه ، وأنها تترك حتى يلقاها ربها ، واستمر العمل على ذلك الى خلافة عثمان رضي الله عنه وكثر في الناس من لم يصحب النبي ﷺ ، ومن لم تملأ العفّة والأمانة جوانب قلبه ، كما يقول الباجي[5] ، فرأى عثمان أن من المصلحة أخذها وتعريفها حتى لا تمتد اليها الأيدي ، ثم تباع ، فاذا جاء صاحبها أعطِيَ ثمنَها ، ثم تغير الحال مرة أخرى تبعاً للمصلحة أيضاً ، فقد بنى علي رضي الله عنه في خلافته مِرْبَداً تربط فيه الضوال من الابل وغيرها وتعلف علفاً وسطا ، فاذا جاء صاحبُ الضالة أقام بينة عليها وأخذها ، بدفع تكلفة علفها ، اذا لم يكن في بيت المال ما يفيض لذلك ، فلم يوافق عليٌّ على

---

(1) وقد رواه البخاري ببعض اختلاف جـ 4 ص 127 .

(2) البخاري جـ 7 ص 138

(3) انظر المغنى لابن قدامة جـ 3 ص 355 .

(4) صحيح البخاري جـ 3 ص 163 .

(5) انظر المنتقي جـ 6 ص 144 .

بيعها ، ورأى أن المصلحة في إبقائها ، لأن أثمان الأشياء لا تقوم مقام الذوات في كثير من الأوقات .

روى مالك في الموطأ[1] أنه سمع ابن شهاب يقول : « كانت ضوال الابل في زمن عمر بن الخطاب ابلاً مُؤَبَّلة تناتج لا يمسكها أحد ، حتى اذا كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع ، فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها » .

والأمثلة على هذا من عمل الصحابة كثيرة ، كحكمهم بتضمين الصناع ، والأصل أنهم أُمَنَاء لا يضمنون ، فقد قال ﷺ « لا ضمان على مُؤْتَمَن »[2] ولكن تغيُّرُ حالهم جعل مصلحة الناس لا تتحقق الا بتضمينهم ، فحكموا به .

ومن هذا القبيل جعلهم حد الخمر ثمانين جلدة[3] لما تكاثر الناس على شربها ، وكانت العقوبة أقل من ذلك ، وقتلُهم الجماعة بالواحد لتتحقق الحكمة من مشروعية القصاص دون أن يُفلِت منه شطار الناس ، وتأجيلُهم اقامة الحدود أثناء المعارك حفظاً لوحدة الصفوف ، وعملُ عمر رضي الله عنه في منع المسلمين من تزوج الكتابيات ، وهو مباح ، كان أيضاً لمصلحة ارتآها في خلافته ، وتنويعه الدية الى ابل وبقر وغنم وحُلل ونقود ، حسب البلاد والأماكن ، وكانت قبل ذلك من الابل أو النقد خاصة[4] .

أمثلة من فقه التابعين :

تتابع العمل على ذلك بجواز تغير الحكم تبعاً للمصلحة عند فقهاء التابعين ، فقد أفتوا بالتّسعير ، بعد أن امتنع النبي ﷺ عن الحكم به ، نظراً لتغير أحوال الناس من صلاح وأمانة الى جشع واستغلال .

---

(1) المنتقي جـ 6 ص 143 .

(2) انظر السنن الكبرى للبيهقي جـ 6 ص 122 ونيل الأوطار جـ 5 ص 196 .

(3) انظر السنن الكبرى جـ 5 ص 319 .

(4) انظر سنن البيهقي جـ 8 ص 77 فقد قال بعد ان ذكر عدة روايات في تنويع الدية ، بعضها موقوف عن عمر وبعضها مسند الى النبي ﷺ ، قال ان رواية من رواه عن عمر أكثر وأشهر . يعني أكثر من رواية من رفعه الى النبي ﷺ .

روى أبو داود والبيهقى[1]، أن رجلاً جاء الى النبي ﷺ فقال يا رسول الله سعر قال : « بل ادع الله » ثم جاءه رجل فقال : يارسول الله سعر قال : « بل الله يرفع ويخفض ، واني لأرجو أن القى الله وليست لأحد عندي مظلمة » .

وروى أيضاً أن عمر بن الخطاب قال لحاطب ابن أبي بلتعة : اما أن تزيد في السعر ، واما أن تخرج من السوق ، ثم رجع واعتذر له عن مقالته .

ثم جاء فقهاء التابعين فوجدوا حالة الأسواق في حاجة حقيقية للتسعير ، لتغير الذمم واختلال الأمانة بين الناس ، فرخصوا فيه ، وممن قال بذلك سعيد بن المسيِّب ، وربيعة بن عبد الرحمن ، ويحي بن سعيد ، ولا سند لهم فيما قالوا سوى مصلحة الناس التي تبدلت ، فتبدل الحكم تبعاً لها ، يقول الباجي موضحاً وجهة القائلين بالتسعير : « ووجهه ما يجب من النظر في مصالح العامة ، والمنع من اغلاء السعر عليهم والافساد ، وليس يجبر الناس على البيع ، وانما يمنعون بغير السعر الذي يحدده الامام ، على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع »[2] .

ومن هذا منعُ النساء من الخروج الى المساجد لصلاة الجماعة ، وقد ورد الاذن لهن على عهد النبي ﷺ . روى مالك في الموطأ أن النبي ﷺ قال : « لا تمنعوا اماء الله مساجد الله »[3] وفي الموطأ أيضاً أن النبي ﷺ قال : «اذا شهدت احداكن صلاة العشاء فلا تَمسَّنَّ طيباً»[4] وكان عمر بن الخطاب اذا استأذنته زوجته في الخروج الى المسجد يسكت ولا يجيب فتقول والله لأخرجن الا أن تمنعني .

فهذا يدل على أن النساء قد أذن لهن في الخروج الى المساجد زمن النبوة ، ولكن حال الناس بدأ يتغير ، وقد أدركت عائشة رضي الله عنها شيئاً من ذلك ، روى مالك أنها قالت : « لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد » قال الباجي في شرح الحديث : لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء

---

(1) السنن الكبرى جـ 6 ص 29 .

(2) المنتقي جـ 5 ص 18 ، وبذلك يكون حكم النبي ﷺ في التسعير من قبيل التصرف بالامامة والسياسة وليس من قبيل الفتوى والتبليغ الذي لا يتغير .

(3) ، (4) المرجع السابق جـ 1 ص 342 .

من التطيب والتجمل ، وقلة التستر وتسرُّع كثير منهن الى المناكير وما يفتَتِنُ به الناس لمنعهنّ . . . وقد كُلِفنّ في زمن النبي ﷺ بِلبس المروط ، فيخرجن متلفعات[1] .
ولأجل هذا التبدل في اصول الناس منع واقد بن عبد الله بن عمر ـ من فقهاء التابعين ـ خروج النساء الى المساجد ، وعارض أباه في ذلك قائلاً : والله لا تأذن لهن فيتّخِذْنه دَغَلاً ، وسأمنع أهلي فمن شاء فليسرِّح[2] .

وسار العمل على هذا النحو لدى أئمة المذاهب ومن أتى بعدهم من المخرجين لآرائهم ، والمرجحين لأقوالهم ، فالفقيه قد يعطى حكماً في المسألة بما يتفق وحالة الناس في زمانه ، ولو خالف حكماً لفقهاء سبقوه .

ففي الموطأ عند راوية مالك لقصة الضحاك بن خليفة الذي طلب من محمد بن مسلمة أن يسمح له بامرار الماء من أرضه ، وحكم عمر له بذلك جبراً ، نقل الباجي في هذا الموضع أنَّ رأى مالك في مثل هذه الحادثة المنعُ ، خلافاً لما حكم به عمر ، استناداً الى اختلاف حال الناس ، فقد روى عنه أشهب قوله : « تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور ، فلو كان الأمر معتدلاً في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر رأيت أن يقضي له باجراء مائه ، ولكن فسد الناس واستحقوا التّهم فأخاف أن يطول الزمان ، ويُنسى ما كان عليه جري هذا الماء »[3] .

ويوجه الباجي مخالفة مالك لعمر قائلاً: «انما كان لاختلاف أحوال الناس، وأن أهل زمنه قويت فيهم التهمة ، باستحلال ما لم يكن يستحله أهل زمان عمر ، وأن حكم ابن الخطاب تمثل في الأزمنة التي يغلب على أهلها الصلاح والدين ، والتحرج عما لا يحل » الى آخر ما قال .

وفي كتب فقهاء المتأخرين ، نجد كثيراً من مخالفات هؤلاء الفقهاء لمن سبقوهم من الأئمة ، بتقوية ما كان ضعيفاً ، أو تضعيف ما كان قوياً ، أو باحداث قول آخر ، لتغير الزمان ، أو لما جرى به العمل ، أو لتغير الأعراف ، أو غير ذلك من العوامل التي تدور معها مصالح الناس فيتغير الحكم بتغيرها .

---

(1) المنتفي جـ 1 ص 342 .
(2) جامع بيان العلم 2 ص 195 .
(3) المنتفي جـ 6 ص 45 وما بعدها .

الفصل الثالث

التعبد : خصائصه ومقاصده

معنى العبادة والتعبد والعبودية :

العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال ، الباطنة والظاهرة ، وتكون على خلاف هوى النفس ، ففي التلويح « العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ، ابتغاء لمرضاة الله تعالى »[1] .

وأصلها اللغوي يرجع إلى معنى التذلل والطاعة والخضوع ، من قولك طريق معبد ، إذا كان مذلّلاً للسّالكين .

ومن العبادة جاء التعبد ، وهو ممارسة فعل العبادة والقيام بها تذللاً للمعبود ، مِن تعبد فلان لفلان ، إذا تذلل له وتنسّك .

والعبودية مرجعها الخضوع والتذلل أيضاً . قال في اللسان : أصل العبودية الخضوع والتذلل وكذلك العبادة[2] .

وعليه فالعبادة والتعبد والعبودية جميعها يرجع إلى معنى الخضوع ، وهي قريبة

---

(1) أنظر جامع العلوم جـ 2 ص 298 .

(2) وقال ابن سيده في المخصص جـ 13 ص 96 أصل العبادة في اللغة التذليل ، والعبادة والخضوع والتذلل والإستكانة ، قرائب في المعاني ، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة ، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة ، وكل طاعة لله على جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة ، والعبادة نوع من الخضوع لا يستحقه إلا المنعم بأعلى أجناس النعم ، كالحياة والفهم والسمع والبصر والشكر، والعبادة لا تستحق إلا بالنعمة ، لأن أقل القليل من العبادة يكبَر من أن يستحقه إلا من كان له أعلى جنس من النعمة .

في المعنى مؤداها أن يذعن المرء لعلو أحد وغلبته ، وينزل له عن حريته واستقلاله ، ويترك إزاءه كل مقاومة وعصيان .

وعند ابن تيمية لا يكفي في معنى العبادة المأمور بها شرعاً تحقيق معناها اللغوي ، من الطاعة والخضوع والتذلل ، بل لا بد أن تنضم إليها محبة الله والشوق إليه ، فالعبادة لا تكون صحيحة إلا إذا جمعت بين غاية التذلل وغاية المحبة ، حتى إن من خضع لإنسان وتذلل له مع بغضه إياه لا يسمى عابداً له ، وكذلك إذا أحب شيئاً ولم يخضع له ، كما يحب الإنسان ولده وصديقه ، فلا يكفي تحقيق أحد المعنيين دون الآخر في العبادة الشرعية ، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء ، وأن يكون أعظم من كل شيء ، فلا أحد يستحق المحبة الكاملة والتعظيم المطلق إلا هو ، وكل محبة دونه لا تساوي شيئاً ، يشهد لذلك قول الله تعالى في معرض الوعيد : ﴿ **قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين** ﴾[1] .

وفي الحديث : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما »[2] . والتعبد يرد منسوباً للحكم الشرعي ، فيقال حكم تعبدي ، عكس الحكم المعلَّل ، والمراد به ما لا يعقل معناه من الأحكام على الخصوص ، بمعنى أنه لا تدرك فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً لأن يقاس عليه غيره ، ولو كانت حكمته العامة موقوفاً عليها في الجملة[3] .

وهذا المعنى هو المقصود بالكلام عليه في فصل التعبد ، لأن الكلام على الحكم الشرعي يُراد من حيث يرد التعبد وصفاً له .

---

(1) التوبة آية24 .

(2) اللفظ لأحمد ، وله شواهد عند الشيخين بمعناه ـ الفتح الرباني جـ 19 ص 148 . أنظر : صحيح البخاري جـ 1 ص 10 .

(3) أنظر الموافقات جـ 2 ص 318 .

العبادة تطلق بإطلاقين

الإطلاق الأول : اصطلاحي ، ذكره الفقهاء وحددوا له أنواعاً من التكاليف مخصوصة ، فقد نصوا عليه عندما قسموا التكاليف إلى ما كان حقاً خالصاً لله ، وحقاً خالصاً للعبد ، وحقاً مشتركاً بينهما ،[1] ، فذكروا في هذا المقام أن من القسم الأول الذي هو حق خالص لله أبواب العبادات المحضة ، وتشمل الإيمان بالله والصلاة والصيام والحج والجهاد ، وما يتعلق بهذه الأعمال ، كالطهارة والعمرة والاعتكاف .

أما الزكاة فتدخل أيضاً في العبادات المحضة عند من يرى أنه لا تجب في مال الصبي ، وهم الحنفية ، وتكون عند الأئمة الثلاثة بهذا الاصطلاح عبادة فيها معنى المؤونة ، لأنها وجبت في مال غير المكلف وخوطب بها وليه[2] .

وبقي بعد ذلك من العبادات شيئان : الأول زكاة الفِطر ، عبادة وفيها معنى المؤونة ، فهي عبادة ، لأنها تتوقف على النية ويتعلق وجوبها بالوقت ، وفيها معنى المؤونة والضريبة ، لأنها تجب على الإنسان في نفسه ، وتجب عليه بسبب رأس الغير أيضاً ، ولأنها تدفع مواساة للفقير في يوم العيد ، ومن هنا وجبت في مال الصبي والمجنون اعتباراً لمعنى المؤونة .

الثاني : الكفارات ، وهي قسم متردد بين العبادة والعقوبة ، ففيها معنى العبادة ، لأنها تتأدى بما تتأدى به العبادة من صيام وصدقة وعتق ، وفيها معنى العقوبة ، لأنها وجبت على ارتكاب مخالفة أمر الشارع .

فالعبادات بهذا الإطلاق الأول تشمل الآتي : الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وما يتعلق بها من طهارة وعمرة واعتكاف ، وتشمل الجهاد والكفارات وزكاة الفطر .

وقد جرى على هذا التقسيم سائر الفقهاء في التأليف ، فنراهم يقسمون

---

(1) أنظر التوضيح جـ 2ص 151 والحق الخالص للعبد مثل الحقوق المالية ، كحق الشفعة وثمن المبيع ، أما الحق المشترك فمنه ما حق الله فيما أرجح ، مثل القصاص ومنه ما حق العبد في أرجح ، مثل حد القذف .

(2) أنظر أصول البزدوي جـ 4 ص 134 وتيسير التحرير جـ 2 ص 175 .

الأحكام العملية التكليفية إلى عبادات ومعاملات ، ولكنهم لا يعنون أن غير ما اصطلحوا عليه في أبواب العبادات خال منها ، فإن العبادة تصحب كل عمل فيه لله مرضاة . قال ابن تيمية : « إن كل ما كان طاعة لله ومأموراً به فهو عبادة عند أصحابنا والمالكية والشافعية[1] » .

وإنما خصّوا هذه الأبواب باسم العبادات دون غيرها ، لأن حق الله فيها أوضح ، فهو الذي فرضها وحدّدها بهيآتها وأوقاتها ، بالكيفية التي أرادها ، وأن الحق فيها له خالص ، ولم يكن للمكلف قبل الشرع بها عهد ، فهي من عند الله جملة وتفصيلاً ، ولكن في القسم الثاني الذي أطلقوا عليه اسم المعاملات ، الحق فيه لم يكن خالصاً لله ، لأنه يشمل الأحكام التي تنظم حياة الناس في مختلف شؤونهم من بيع وشراء وإجارة ونفقة وجنايات وما إليها .

وهذا النوع من العلاقات بين الناس موجود قبل الشرع ، يزاولونه بمقتضى فطرتهم وتدفعهم إليه غريزة البقاء ، فقد كان الناس يبيعون ويشترون ويتقاضون الحقوق فيما بينهم قبل مجيئه ، والشرع أتى منظماً لهذه النشاطات ، ومهذباً لها ، ليتحقق النفع منها على أكمل الوجوه ، وليس منشئاً كما في القسم الأول[2] ، وهذا التقسيم مجرد اصطلاح، الغرض منه تمييز الأحكام عن بعضها ، وهو الذي يستقيم معه التفريق بينها ، ولذا فهو المراد فيما يأتي من تقسيم وإطلاقات .

الإطلاق الثاني : أما الإطلاق الثاني للعبادة فهو باعتبار الواقع ونفس الأمر ، ويتسع هذا الإطلاق فيشمل جميع الأعمال النافعة التي يقوم بها الإنسان لمعاشه ومعاده ، لصالح نفسه ولصالح غيره ، فهي كما يقول ابن تيمية : « اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة »[3] .

وهذا التعميم جرى عليه الشاطبي أيضاً في الموافقات ، حيث جعل كل عمل يمارسه المكلف عبادةً ، إذا أُخذ من جهة أن الله أمر به ، أو نهى عنه ، أو أذن فيه ،

---

(1) المسودة ص 576 .

(2) أنظر العبادة في الإسلام .

(3) العبودية لابن تيمية ص 3 .

لا من حيث مجرد مراعاة حظ النفس فقط ، ويشهد لهذا الاعتبار ما جاء في الحديث الصحيح عندما جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ في صورة رجل من الأعراب ، وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان ، فأجابه عن الإسلام بقوله : « أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت » وعن الإيمان : « أن تؤمن بالله ، وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقَدَر خيره وشره » وعن الإحسان « أن تعبد الله كأنك تراه » ثم قال رسول الله ﷺ في آخر الحديث : « هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم »[1] .

ودلالة الحديث من وجهين : الوجه الأول ، أن النبي ﷺ لم يفرق بين التكاليف الخمسة ، التي هي أركان الإسلام ، وبين غيرها من التكاليف التي تدخل تحت المدلول الواسع لكلمة الإحسان ، وأطلق على الجميع اسم الدين . ولذا قال البخاري عقب رواية الحديث : « قال أبو عبد الله جعل ذلك كله من الإيمان » .

الوجه الثاني : أن الدين الذي شمل في الحديث كل عمل يحبه الله ويرضاه ، معناه الخضوع والتذلل ، من دان لفلان إذَا خضع له ، والخضوع والتذلل هو معنى العبادة في اللغة ، فقول النبي ﷺ في آخر الحديث جاء يعلمكم دينكم ، معناه جاء يعلمكم ما تعبدون الله به ، أو كيفيّةَ العبادة .

كما يشهد لذلك أيضاً أن كثيراً من الأحاديث أطلقت على أنواع من الأعمال النافعة في الحياة اليومية ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإماطة الأذى عن الطريق ، والكلمة الطيبة ، أطلقَت على هذه الأشياء وأمثالها اسم العبادات ، فعبرت عنها تارة بالصدقة ، وتارة بالصلاة ، وتارة بالجهاد ، الأمر الذي يدل على أن القائم بهذه الأعمال قائم بعبادة حقاً ، تساوي الصلاة والصدقة والجهاد ، فهو في عبادة اسماً ومعنى .

روى البخاري عن جابر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « كل معروف صدقة[2] » وفي حديث الترمذي عن أبي ذر رضي الله عنه « تبسُّمك في وجه

---

(1) البخاري في كتاب الإيمان جـ 1 ص 19 .

(2) البخاري كتاب الأدب ، وفيه عن أبي هريرة الكلمة الطيبة صدقة جـ 8 ص 13 .

أخيك لك صدقة ، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة ، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة ، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة ، وإماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة ، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة »[1] وفي البخاري عن صفوان بن سليم يرفعه إلى النبي ﷺ قال : « الساعي على الأرملة والمسكين كالذي يصوم النهار ويقوم الليل »[2] .

بل إن الإنسان وهو يقضي شهوته من حلال يكون في عبادة من حيث التزامه بما أحل الله ، وتقيده بما ندب إليه الشرع ، قال ﷺ « وفي بُضع أحدكم صدقة » قالوا أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال : « أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا : نعم . قال : كذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر »[3] .

وهذا من أقوى الوجوه الدالة على أن كل أعمال الطاعات تكون عبادة ، من حيث كون المكلف يمتثل فيه أمر الله ، ويقف عند حدوده ، وفي ذلك يقول الشاطبي : « والأعمال المأذون فيها كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فإذا أخذت من جهة الحضوض سقط كونها متعبداً بها »[4] .

وعليه فكل عمل أَذِن فيه الشارع في مقدور المكلف أن يصيِّره عبادة ، بالإخلاص وقصد الإمتثال ، وأن يصيِّره مجرد عادة إذا جرَّده لحظ نفسه ، ولم يراع فيه جانب الله تعالى ، بل إن الصلاة والصيام وهما من أخص الأمور التعبدية ، قد يخرجان عن أن يكونا عبادة إذا فقدا شرط الإمتثال ، كأن يكون الباعث على الصيام الحِمْية ، أو على الصلاة مزاولَة ما فيها من حركات ، أو على الصدقة أن يقال كريم ، أو على الحج التجارةَ أو زيادة مرتب ، وهو ما يجعل العمل باطلاً لا يعتد به .

وهنا تكون النية هي الفيصل في الحكم على العمل بأنه عبادة أو عادة ، كما جاء في معنى قوله ﷺ : « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله

---

(1) أخرجه الترمذي ، وله شواهد عند الشيخين . تحفة الأحوذي جـ 6 ص 89 .

(2) البخاري كتاب الأدب جـ 8 ص 10 .

(3) أخرجه مسلم في الزكاة وأبو داود في التطوع . أنظر صحيح مسلم جـ 3 ص 82 صبيح .

(4) الموافقات جـ 2 ص 202 ، 212 .

ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه »[1] .

أما إذا لم يتجرد العمل لحظ النفس وحدها بل قصدت به العبادة ، وقصد به شيء آخر تبعاً لها ، كمن يقصد مع الصوم تقرباً إلى الله توفيرَ المال ، أو الإحتماء من مرض يخافه ، أو مع الحج رؤية البلاد ، وطلب الرزق والتجارة ، ومثله من يتوضأ ليصلي ويتبرد ، فإن النظر في هذه الحالات يكون إلى الغالب من القصدين ، فإن غلب قصد الدنيا ومنفعة النفس فَقَد العمل جانب التعبد ، وأصبح باطلاً لا يعتد به ، وإن غلب قصد العبادة وما صاحبه من أغراض كان تبعاً ، فالحكم للعبادة ، والعمل صحيح[2] .

التعبد أصل في العبادات

التعبد بمعنى الوقوف عند الأحكام المنصوصة ، وعدم ادراك علل لها على الخصوص ، هو القاعدة في باب العبادات، وهو السمة العامة والغالبة في معظم أحكامها ، كما أن العكس صحيح في باب المعاملات والعادات الشرعية ، حيث يغلب فيها أن تكون معقولة المعنى ، مُدركة العلة على الخصوص ، ويقل فيها ما كان تعبدياً لا تدرك حكمته ، أو وجه المصلحة فيه ، كما قل في باب العبادات ما كان معقول المعنى، ظاهر العلة. يقول الغزالي: «انّ أدوية العبادة بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء ، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل[3]» .

ويقول الشاطبي : « علمنا من قصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، أنه غلَّب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات الى المعاني ، والعكس في البابين قليل »[4] .

---

(1) صحيح البخاري جـ 1 ص 21 .
(2) أنظر الموافقات جـ 2ص 221 .
(3) المنقذ من الضلال ص 136 .
(4) الموافقات جـ 2 ص 396 .

ويدل لذلك النص والاستقراء والمعقول .

أولاً : النص :

ورد في كتب السنة كثير من الأحاديث والآثار ، منها ما شهد لأنواع معينة من العبادات بأنها على خلاف الرأي ، ومنها ما يصرح بالعجز وعدم ادراك الحكمة ، ومنها ما يدعو الى اتهام الرأي وطرحه، والاستمساك بما ورد دون اعتراض. من ذلك :

1 ـ روى البخاري عن أبي الزناد في باب ترك الصوم للحائض قال : إنّ السُّنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي ، فما يجد المسلمون بُداً من اتباعها ، من ذلك الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة[1] .

2 ـ روى مسلم والبيهقى أن امرأة سألت عائشة : ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة ؟ فقالت لها : أحَرُورِية أنت ، فقالت : لست بحرورية ولكني أسألك . فقالت : كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله ﷺ ، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة[2] .

3 ـ أخرج البخاري في كتاب الاعتصام عن سهل بن حُنَيْف قال : يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتُني يوم أبي جَنْدَل ولو أستطيع أن أردَّ أمر رسول الله ﷺ لرددته ، وفي رواية عن أبي وائل قال : سمعت سهل بن حُنيْف يقول : اتهموا رأيكم ، رأيتُني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد أمر النبي ﷺ لرددته ، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يُفْظِعُنا الا أسْهلْن بنا الى أمر نعرفه غير أمرنا هذا[3] .

4 ـ أخرج البيهقي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : «يا أيها الناس اتهموا الرأي على الدين ، وذكر نحو الحديث السابق» .

5 ـ روى البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال مخاطباً الركن في الطواف :

---

(1) صحيح البخاري جـ 3 ص 45 .

(2) اللفظ للبيهقي في السنن الكبرى أنظر جـ 1 ص 308 . وانظر صحيح مسلم بشرح النوري جـ 4 ص 27 .

(3) صحيح البخاري جـ 9 ص 123 ، جـ 4 ص 125 .

«أما والله اني لأعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولكني رأيت رسول الله ﷺ استلمك ، وأنا استلمك ، فاستلمه ، وقال : مالنا وللرمل انما راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال : شيء صنعه رسول الله ﷺ لا نحب أن نتركه ثم رمل[1] » .

6 ـ روى البيهقي عن علي رضي الله عنه أنه قال : « لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظهر خفيه » ، وفي رواية « ما كنت ارى باطن القدمين الا أحقَ بالمسح حتى رأيت رسول اللّه ﷺ يمسح على ظهر خفيه » .

7 ـ ورد في الموطأ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : « عجباً للعمة تُورث ولا ترث » .

هذه جملة من نصوص وردت في أمور تعبدية ، تدل على أن هذا النوع من الأحكام مبني في أغلبه على التحكم ، الذي لا يدرك العقل حكمته ، ويقف عنده عاجزاً . لا يسعه الا التسليم والانقياد ، كما فعل عمر رضي الله عنه وقد وقف حائراً أمام الركن ، ولا بد للتكليف بهذه الاشياء وأمثالها من سر وحكمة ، ولكن ذلك في علم الله ، كما جاء في بعض ألفاظ الحديث .

ثانياً : الاستقراء :

ذكر الشاطبي أن الاستقراء لاحكام الشريعة يدل على أن الاصل في باب العبادات التعبد ، دون الالتفات الى المعاني ، وعبارته في الموافقات « لانا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلاً فيها »[2] .

ويشهد لذلك أننا نجد كثيراً من أحكام العبادات لا يجري عليها القياس ، ويقصر العقل عن ادراك وجه مشروعيتها ، ومبناها التحكم المحض . وفيما يلي شيء من ذلك :

---

(1) أخرجه البخاري والبيهقي واللفظ له في السنن الكبرى جـ 5ص 82 . وانظر : صحيح البخاري جـ 2 ، ص 186 .

(2) جـ 2 ص 304 .

مظاهر التوقف في العبادات :

من مظاهر التوقف في العبادات أن الطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة مثلاً ، منها ما يكون مخصوصاً بالمحل النجس ، كطهارة الثوب والبدن والمكان ، فلا يتعدى طلب التطهير محل موجبه ، ومنها ما يتعدى الطلب فيه محل النجاسة الى غسل أعضاءٍ أخرى مخصوصة ، كالوضوء بالحدث الخارج من السبيلين ، والغسل بخروج المني ، ونزول الحيض ، وقد يعفي عن محل النجاسة ويغسل غيره من الأعضاء ، كالوضوء بالريح الخارج من السبيل المعتاد .

ونجد هذه الطهارة واجبة للصلاة مع نظافة الأعضاء ، اذا وجد الحدث ، غير واجبة مع اتساخها اذا لم يكن حدث ، ولا بد فيها أن تكون بالماء الطهور ، فلا تصح بغيره ولو كان منظفاً ، كالماء والصابون ، وقد عُدَّ التيمم طهارة تقوم مقام الطهارة بالماء ، وليس فيه تنظيف .

فاذا انتقلنا الى الصلاة وجدناها شرعت على هيئة مخصوصة ، من قيام وركوع وسجود ، بعضها يُؤدَّى ركعتان ، وبعضها ثلاثٌ وبعضها أربع ، منها ما تكون القراءة فيه سراً ، ومنها ما تكون جهراً ، بعضها يطلب فيه نوع من الذكر كالقنوت ، وبعضها لا يطلب ، وكل ركعة لها ركوع واحد وسجودان ، دون العكس ، عدا صلاة الخسوف ، فقد خصت بركوعين في كل ركعة ، وفرضت الصلاة خمساً في اليوم والليلة ، ولم تكن غير ذلك من الاعداد الأخرى القريبة منها .

وشرعت النوافل ، ولكنها لم تطلب في كل الاوقات فكانت في بعضها مكروهة ، وفي بعضها مندوبة ، وفي البعض الاخر حرام ، وسقطت الصلاة بالحيض والنفاس ، ولم يسقط بها الصوم ولا شيء من العبادات الاخرى .

والحج في باب التعبد أدخل ، فهو طواف بالبيت ، يبتديء من ركن معين لا من غيره من الاركان ، وتقبيل للحجر وهو لا يضر ولا ينفع ، وسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط ، ووقوف بعرفة في وقت معين ، ورمى للجمار بعدد مخصوص ، وهي ثلاثة لا بد فيها من ترتيب خاص ، وفي بعض الايام يقتصر الرمي على جمرة واحدة وهي العقبة ، وفي بعضها ترمى ثلاث حجار ، الى غير ذلك من

الامور التوقيفية . يقول الغزالي مشيراً الى هذا التوقيف في انواع من العبادات وان كانت لا تخلو من حكمة في واقع الأمر : « وكما أن الأدوية لا يخلو اختلاف مقاديرها من سرّ هو من قبيل الخواص ، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب ، مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار ، حتى ان السجود ضعفُ الركوع ، وصلاة الصبح نصفُ صلاة العصر في المقدار ، ولا يخلو عن سرّ من الأسرار ، هو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها الاّ بنور النبوة[1] » .

وهكذا سائر العبادات شرعت بكيفيات مخصوصة على هيئات محدَّدة ، لا مجال للعقل فيها ، ولا يعرف شيء منها الا بتوقيف من الوحي ، ولا اعتراض على ذلك ، ومن اعترض يجاب عن اعتراضه كما قال بعض أهل الحقيقة بان الرّبوبيَّة ليست مقيدة بمصالح العبودية .

ثم ان الاعتراض على شيء من ذلك لا وجه له ، لأنه ما من اعتراض على وضع من أوضاعها الا وأمكن أن يتجه الى الوضع الآخر المقتَرح بديلاً ، فاذا قيل لماذا كان الصوم شهراً ولم يكن خمسة أسابيع أو ستة ، يقال أيضاً لماذا كان ستة أسابيع ولم يكن شهراً ، وهكذا الامر في نصاب الزكاة ، وعدد الركعات في الصلاة وغيرها من معظم أنواع العبادات ، والاقتراح فيها بتبديل او تعديل لا يفيد ، لأن المقترح لن يستند الى حجة أقوى من الحجة التي يدفعها ، فهو باقتراحه لا يعدو أن يكون متحكماً ، وما لنا نذهب بعيداً فاننا نجد مثل هذه التحكمات ـ ولله المثل الأعلى ـ تجري في أمور الدنيا ونحن صنعناها ، فكيف لا نقبلها في أمور تعبدية صرفة ، شرعت اختباراً وابتلاء .

فلماذا اختارت هذه البلاد لجيوشها اللون الأصفر ، واختار غيرها من الألوان الأخضر ، وبلاد أخرى الأسود ، وجعلت بعضَها عدد أفراد السرية او الكتيبة ثلاث آلاف مثلاً ، وبعضها أربعة ، وجعلت شعارها صقراً وأخرى نسراً ، واللون الأحمر في علم دولة يرمز لشيء ، وفي دولة أخرى يرمز لشيء آخر ، وهو هو لم يتغير ، كل هذه أمور مبناها التحكم . وان كان واضعوها يجعلون لها أسباباً .

(1) المنقذ من الضلال ص 137 .

يقول العقاد ، وهو يتكلم عن فلسفة العبادة : « لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية ، يكون التسليم بها أقرب الى العقل من المجادلة فيها »[1] .

الاّ أن هـذا لا يعني انعدام حكمـة العبادات في واقـع الأمـر ، بـل المنفى ظهورها ، لا وجودها ، لأن عدم ادراك حكمة مناسبة للحكم لا يعني بالضرورة عدم ثبوتها في ذاتها ، فكثيراً ما يكون ذلك لعجز في العقل وقصور ، فان الميكروب مثلاً قبل أن يكتشف موجود ، ولكن الانسان لم يعرفه ، وجهله به لم ينف عنه صفة وجوده في وقت من الاوقات ، والدورة الدموية تجري في عروق الانسان والحيوان منذ بدء الخليقة ، ولكنها لم تعرف الاّ في القرن السابع عشر ، وهكذا سائر الأشياء ، التي عرفها الانسان بعد أن لم يكن يعرف ، لم يقدح في وجودها جهله بها .

والله سبحانه أحكم الحاكمين ، فلا يظن بأمره ونهيه أن يكون لغير حكمة ولو لم ندركها . قال الغزالي : «ولقد تحامق وتجاهل جـداً من أراد أن يستنبط بطريق العقل لها حكمة ، أو ظن انها ذكرت على الاتفاق ، لا عن سر ألقي فيها يقتضيها بطريق الخاصية[2] » .

الدليل الثالث على أن التوقيف والتعبد هو الأصل في العبادات .

المعقول :

أما من ناحية المعقول فان اتجاه التوقف والتعبد في باب العبادات هو الذي يتفق مع طبيعتها ، ويحقق معنى العبودية فيها على أكمل الوجوه ، وذلك لعدة أمور :

أولاً ـ ان عبادة الله معناها الخضوع له بامتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق ، والتقييد عند حدوده ، وقوفاً وتسليماً ، دون منـاقشة أو اعتـراض ، لأن العبادة حق خالص له يحدّده كمّاً وكيفاً، ويضع له من الشروط والأوصاف والهيئات ما يرتضيه، لأنه المعبود وهو المشرِّع فلا يعبد الا بما شرع ، ولا يتقرب اليه الا بما أراد .

ثانياً ـ ما دامت العبادة خضوعاً وانقياداً وقبولاً وتسليماً ، فهي أكمل عندما تكون

---

(1) أنظر حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص 108 وما بعدها .
(2) المنقذ من الضلال ص 137 .

امتثالاً لمجرد الأمر الداعي اليها مما لو كان الأمر مقروناً بحكمته ، ومرغباً فيه ببيان وجه مصلحته ، لأن المصلحة اذا بدت للمكلف في الفعل ، تكون في ذاتها داعية الى الامتثال ، حرصا على تحصيلها ، فيشترك الداعي ، ولا يخلص القصد ، فيفوت الكمال .

ومن هنا كانت العبادة مشروعة على خلاف هوى النفس ، لأنها لو كانت كذلك لتسارع اليها المكلف لما فيها من موافقة الميول ، واستجابة داعي الطبع ، فلا يكون الاقبال عليها اقبالاً على محض عبادة ، بل لتحصيل حظوظ النفس وأهوائها .

ثالثاً ـ لو كان الاصل في العبادات الالتفات الى المعاني دون مراعاة جانب التعبد والتوقف ، لاختلف الناس في الطريقة التي يعبدون بها الله ، ولكان لكل فريق مذهبه الذي يلاحظ فيه معقولية المعنى من جهة نظره ، فتفقد العبادة بذلك جوهرها ، وهو الانقياد المطلق ، والخضوع التام . كما يكون العمل فيها والحالة هذه مخالفاً لما قصده الشارع من التحديد والتنصيص بهيئات محددة ، على وجه مخصوص ، ولا شك أن ما خالف قصد الشارع يكون باطلاً . قال الشاطبي : « والدليل على أن العبادات لا بد أن يطابق فيها الفعل أمر الشارع ، أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، بحيث لا يصح فيه اجراء القياس ، واذا لم يعقل دلَّ على أن قصد الشارع فيه الوقوف عندما حدّه لا يعتدّى ، فاذا وقع الوقوف عندما حُدَّ طابق قصد الشارع ، واذا لم يقع خالف ، ومخالفة قصد الشارع مبطل[1] للعمل » .

المحافظة على هيئة العبادة مطلوب كجوهرها :

لا يكفي في أداء الفعل الذي هو عبادة مجردُ أن تتحقق فيه الحكمة العامة التي شرعت العبادة من أجلها ، وهي تعظيم الله على أي صورة كانت ، بل لا بد من التقيّد بشكل العبادة المحدودة ، وأدائها على هيئتها التي جاء بها الشرع .

وقد ظهر من ينادي بالتخلص مما أسموْه الشكلية في أحكام الدين ، وهي دعوة لتهديم أركان الدين تسترت باسم الشكلية ، لتأتي بعد ذلك على التكاليف بالابطال

---

(1) الموافقات جـ 2 ص 318 بتصرف .

جملة وتفصيلاً ، وليست هي بالجديدة وان زعم أهلها ذلك ، فقد سبقت اليها بعض الفرق المارقة من الدين من باطنية وفلاسفة .

ويقدم هؤلاء نحلتهم في قوالب يستهوون بها الشباب ، فتراهم يقولون : إن الاصلاح هو اصلاح الروح ، وليست العبرة بالمظاهر والأشكال ، وأن التركيز يجب أن يكون على جوهر العبادة ولبها ، دون شكلها ومظهرها ، وكم من أناس لا يصلون على استقامة لا تجدها عند من يلتزمون المساجد ، فالمطلوب من الانسان أن يكون حسن النيّة ، نظيف السريرة ، طاهر القلب ، وهذا هو الأهم ، وليس التزامه بأشكال وطقوس محدَّدة ، وهو كلام ظاهره الرحمة وباطنه من قبله العذاب ، وبطلانه يغني عن ابطاله .

ذلك أن العبادة في الاسلام لها أشكال محدّدة وهي الهيئات والكيفيات الخاصة التي تُؤَدَّى بها ، وهذه لا بد من الالتزام بها كما وردت عن صاحب الشرع ، ولها لب وجوهر ، وهو معايشة العبادة بالعقل والروح ، حتى تفيض جوانح العبد بالمحبة ، وتسعد بالقرب من الله ، فتمتليء نفسه رغبة ورهبة ، وخشية واستقامة ، وهذه لا تُؤْتي العبادة ثمرتها بدونها .

وجميع أنواع العبادات في الاسلام لها صورة شكلية ، ومظهر خارجي ، تجب المحافظة عليه كما بلغه رسول الله ﷺ عن ربه ، ولذا قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي »[1] وقال : « لتأخذوا مناسككم »[2] وليس لأية طائفة من المسلمين مهما بلغت ثقافتها الفكرية والعقلية ، أن تغير في صورة عبادة أو كيفيتها بزيادة أو نقصان عما كانت عليه على عهد رسول الله ﷺ ، لأن المشرع هو الله وحده ، والرسول مبلغ ونحن متبعون ﴿ **قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله** ﴾[3] ، قال ابن تيمية « والعبادة لها أصلان أحدهما لا يعبد الا الله ، والثاني أن يعبد بما أمر وشرع لا بغير ذلك من الأهواء والبدع »[4] ، ويشهد لهذا من جهة المعنى أمران :

---

(1) ، (2) سبق تخريجه ص 163 .

(3) آل عمران آية 31 .

(4) العبودية لابن تيمية ص 18 .

الأول ـ أنه اذا غابت الضوابط التي تحفظ لكل عمل شكله المميِّز له ، وتبين حدوده وشروطه وأركانه ، لم يبق بعد ذلك للعمل صورة ، فينعدم بالكلية ، ولا يبقى الا معناه ، والمعاني المجردة لو ترك أمر تحديدها الى العباد أنفسهم ، يعبدون الله عليها بما تصوروه محققاً لها ، لم يكن ما يأتون به امتثالاً لشرع ، بل أمر من عند أنفسهم مخترع ، ولافترقوا فيه افتراق وجهات النظر ، فاذا الدين والعبادة مجرد عادات تستطاب ، فتنعكس الأوضاع ، وبدلاً من أن تكون لمباديء الدين القيادة في توجيه النفوس واصلاحها ، تكون النفوس قد اتّبعت أهواءها باسم الدين ، وانسلخت مما كلفت به من مظاهر التعبد على وجه خاص ، لتتحكم في التشريع ، ولا شك أن ذلك غاية الفساد .

الأمر الثاني ـ لو كان الامتثال في العبادة يقع بأي وجه فيه تعظيم لله ، دون التقيد بالمشرع ، لما كان هناك ما يدعو الى بعثة رسل يدعون الى الله بكيفية خاصة ، لأن الناس لو اهتدوا من تلقاء أنفسهم الى الحق في وجوه العبادات التي لا تعرف الا بتوقيف ، لسهل عليهم أن يهتدوا الى الحق في سائر الاحكام غيرها ، لأن واقع الناس من أهل الفترة هو الخطأ في العقيدة والعبادة على الخصوص، ولكن كانت لهم تصرفات على وجه صحيح في أمور العادات ، فقد كان الغالب عليهم في باب العبادة الضلال ، الا من كان له أصل من شريعة سابقة ، ولذلك كانت حاجتهم الى الرسالة شديدة حتى تقع العبادة صواباً ، ومنه يعلم أن وجوه العبادات لا يستقل العقل بدرك كيفيتها ، وأنها لا تقع صحيحة الا مرسومة برسم الشرع . قال الشاطبي : « لو كان مجرد التعظيم يكفي لم يُحدَّ لنا أمر خاص . . ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم ، اذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً ، وليس كذلك باتفاق ، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود »[1] .

المناسب في باب العبادات مما لا نظير له

المُدْرَك في باب العبادات حِكَمُها العامة ، وهي الانقياد لأوامر الله وتعظيمه والتوجه اليه ، وهذا لا يعطي علة خاصة يدرك بها كل حكم ، لماذا كان على هيئة

(1) الموافقات جـ 2 ص 301 .

معينة ولم يكن على غيرها ، أو لماذا طلب في وقت دون وقت ، أو في حالة دون غيرها ، مما يشبهها من الاحوال الأخرى ، وقد سبق ذكر أنواع من مظاهر هذا التوقف ، الا أنه ورد قليلاً في باب العبادات التنصيص على علل خاصة لبعض الأحكام ، ولكنه قليل بحيث لا يُكَوِّن أصلاً عاماً يرجع اليه فيها ، كقول النبي ﷺ في الذي وقصته الدابة وهو محرم : « لا تَمَسّوه طيباً فان الله يبعثه يوم القيامة ملبياً »[1] ، ونهيه ﷺ عن صلاة النفل وقت غروب الشمس ووقت طلوعها ، معللاً بأنها تطلع وتغرب بين قرني شيطان[2] .

ونص الفقهاء أيضاً على علل بعض العبادات، كالمشقة، فانها الأصل في قصر الصلاة في السفر ، والفطر في الصوم ، وجعلوا ملك النصاب سبباً لايجاب الزكاة ، لكونه أمارة الغنى ، وعللوا اشتراط البلوغ للتكليف بكونه أمارة فهم الخطاب ، الى غير ذلك .

وهذا بالاضافة الى كونه قليلاً في باب العبادات معدود عند الفقهاء من المناسب الذي لا نظير له ، وخارج عن منهج القياس وسَنَنه ، ذلك أن القياس يقضي بتعميم الحكم حيثما وجد الوصف ، لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً ، ولا يتم ذلك في كثير من الأوصاف التي عللت بها أحكام العبادات ، فان المشقة التي عللوا بها قصر الصلاة وإفطار الصائم ، ليست متحققة في سفر الملك المرفه ، والترخيصُ قائم في حقه[3] ، وكذلك لم يُعتدَّ بالمشقة الحاصلة من غير السفر ، وقد تكون أضعاف مشقة السفر ، كأعمال المناجم وقطع الصخور ، ومع ذلك لم يرخص معها في قصر ، ولا افطار .

وكذلك الأمر في ملك النصاب ، تجب به الزكاة لكونه أمارة الغنى في الكثير

---

(1) صحيح البخاري في باب الجنائز جـ 2 ص 96 .

(2) أنظر الفتح الرباني جـ 2 ص 297 وأحاديث النهي عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها في صحيح البخاري جـ 1 ص 152 .

(3) قد يقال إن انتفاء المشقة بالنسبة للملك غير متحقق ، لأن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، وهذا هو السر في أن الشارع أقام السفر الذي هو مظنة المشقة مقامها ، وجعله علة الحكم ، ضبطاً للقوانين الشرعية ، كما جعل الاحتلام مناطاً للتكليف ، لكونه مظنة وجود العقل القابل لـه ، لعدم انضباطه . انظر أصول الفقه للشيخ الخضري ص 58 .

والغالب ، ولكنك تجد من يملك النصاب وهو لا يغنيه ، فتجب عليه وتجد من هو غني بأقل من نصاب ، فلا تجب عليه ، ومثله التكليف ، فان من أدركه البلوغ بعد لحظة صار مكلفاً ، وكان قبل تلك اللحظة خالياً من التكليف وعقله وفهمه هو هو لم يتغير ، ولا يظن به أنه قد استوى ونضج بين لحظة وأخرى ، ففهمه قبل لحظة التكليف كفهمه بعدها ، وكان القياس أن يكون مكلفاً قبلها أيضاً ، أو لا يكون مكلفاً بعدها أيضاً ، اذا كان السبب في التكليف هو فهم الخطاب .

الا أنه لما كان الفهم أمراً خفياً وظهوره لا يكون الا على التدريج ، وليس له ضابطٌ يعرف به ، جعل له الشارع ضابطاً وهو البلوغ وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه[1] .

فالتعليل في باب العبادات تعليل بما هو أغلبي ، أو بما يسمى شبهاً ، وليس تعليلاً بالمناسب لا يتخلف عن حكمه ، وهذا مما يُضعف أمره في باب العبادات ، ويرده الى التعبّد ، لأن الوصف المناسب عند وجوده يكون بحالة قاصرة لا يطرّد معها الحكم في كل المحال ، ولا ينعكس[2] ، حتى انه اذا شرع الحكم التعبدي لسبب خاص ، وزال ذلك السبب قضينا ببقاء الحكم ، لبقاء الأمر به ، ولا يزول بزوال السبب، ومن الشواهد على ذلك مقالة عمر في الطواف: ما لنا وللرمل انما راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ولكنه رجع وقال : شيء صنعه رسول الله ﷺ لا نحب أن نتركه ، ورمل .

وبناء على هذا لا يستقيم قول من ذهب الى أن الاسلام انما نهى عن الصور المجسّمة والتماثيل ، لأنها كانت تتخذ للعبادة من دون الله بين أمة وثنية ، أما اليوم فقد زال الخوف من أن تعبد ، وأصبحت من الفنون الجميلة ، فلا محل للقول بمنعها . لأني أقول على التسليم بارتباط الحكم بهذا السبب الخاص[3] وعلى التسليم أيضاً بأن السبب الخاص قد أمن جانبه وزال الخوف منه عن العقيدة فان النهي لا يزال

(1) أنظر الأحكام للآمدي جـ 1 ص 139 .

(2) أنظر شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات جـ 2 ص 302 .

(3) لأن التسليم إنما يتم لو كانت علة تحريم التماثيل منصوصة ، أو مجمعاً عليها ، وخوف عبادتها من حكم تحريمها ، وهو في محل الإجتهاد ، وليس علةً رَبَط الشارع التحريم بها ، وجوداً وعدماً .

باقياً ، كما بقي حكم الرمل مع زوال سببه بالاجماع ، خصوصاً أن النهي وارد في امر تعبدي محض ، بل.هو رأس العبادة .

وعليه فانه يمكن أن يستخلص مما تقدم أن الحكم في الأمور التعبدية هو ما ورد فقط ، وتطبيقه بالكيفية التي ورد عليها ، وقوفاً عند المحدود .

أثر عدم الالتزام بالمحدود على بعض الديانات السابقة

هذا هو الباب الذي دخل منه على المسيحية الشر الوبيل ، وقلب المحرفين تحت ستاره أحكام الدين المسيحي رأساً على عقب ، فغيروا وبدلوا وحرفوا ما شاءت لهم الأهواء باسم التدين الحق ، وباسم الاستمساك بروح الدين وجوهره ، فبدأوا بِكِتابهم لم يلتزموا بنصوصه فحرفوه ، وأتوا على سائر التكاليف يهدمون منها شيئاً ويستبدلون آخر ، فقالوا ليس في الالتزام بيوم السبت ضرورة ، اذ لا فرق بين يوم ويوم ، فأحلوه واستبدلوا مكانه يوم الأحد ، وكان المسيح عليه السلام يصلي الى بيت المقدس فصلوا هم ناحية شروق الشمس ، واستباحوا الصلاة بالنجاسة والجنابة وزادوا في عدد أيام الصوم ، وجعلوا ذلك جبراً لعدم التزامهم بوقته المحدد ، فقد نقلوه من الشهور الهلالية الى الشهور الرومانية ، ليكون زمن الربيع دائماً لا دائراً مع فصول السنة ، وزادوا جمعة في بدء الصوم الكبير ، يصومونها لِهِرَقْل ، مخلِّص بيت المقدس ، غفراناً لقتله اليهود ، ونقضه العهد معهم ، وبعضهم يصومها بترك اللحم خاصة ، وبعضهم يصوم الأربعاء والجمعة ، وتركوا الختان ، وكان ملةَ المسيح عليه السلام ، وجسدوا العبادة في تعظيم الصليب والسجود له ، ولم يعظم المسيح صليباً قط ، وأتوا من الخرافات والأعمال من التلطيخ بالنجاسات والأقذار ما زعموا أنه محط لنيل البركات ، مما هو في غاية الضلال والسخف .

ولهذا لما رأى النصارى صحابةَ رسول الله ﷺ ، وما هم عليه من طهر وفضل واستقامة ، آمن كثير منهم اختياراً ، وقالوا : ما الذين صحبوا المسيح عليه السلام بأفضل من هؤلاء[1] .

---

(1) أنظر إغاثة اللهفان جـ 2 ص 294 .

وما جرَّ أهلَ الكتاب من نصارى وغيرهم الى هذا الضلال ، إلَّا عدَمُ الالتزام باديء الأمر بنصوص الدين المحدِّدة للتصرفات ، ثم جرهم التغيير في بعض الأشياء أو في شكلها الى التغيير في جميع الأشياء ، وفي جوهرها .

ومن هنا كانت عبادة الرهبان باطلة ، رغم انقطاعهم في الصوامع والأديرة ، واعراضهم عن الشهوات واللذائذ ، وتبتلهم بالانقطاع الى معبودهم بالكلية ، كل ذلك لم ينفعهم وعملهم عليهم رَدٌّ . قال تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى ناراً حامية** ﴾[1] فقد جاء في أحد وجوه تفسير الآية عن ابن عباس أنها في النُّساك والرهبان من اليهود والنصارى ، الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعاً[2] .

حفظ الشريعة الاسلامية من التبديل

أما الاسلام فقد حارب المحرِّفين والمبتدعين ، وناضل دونه من صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، بحزم وعزم ، ووقفوا امام كل من حاول أن يغير أو يبدل ، وبذلك تحقق وعد الله ﴿ **انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون** ﴾[3] .

ومن هنا كانت العبادات في الاسلام أمرها واحد عند جميع المذاهب الاسلامية ، التي قد تختلف في مسائل من الفروع ، على خلاف ما عليه الحال عند المسيحية واليهود .

فالصلاة مثلاً عند مختلف المذاهب الاسلامية واحدة في حقيقتها وهيئتها . عبادة من أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم ، مشتملة على عدد معين من الركعات لا يختلف ، وبكل ركعة سجدتان ، ولابد أن تشتمل على شيء من القرآن والذكر ، كما أن من شرطها الطهارة وستر العورة واستقبال قبلة واحدة .

والصوم ايضاً محدَّد بشهر لا يتغير ، يدور مع السَّنة على مختلف فصولها ، وشرطه وحقيقته عند الجميع واحدة . . امساك عن شهوة النفس يوماً كاملاً من طلوع

---

(1) الغاشية آية2 .

(2) أنظر روح المعاني في تفسير الآية .

(3) الحجر آية9 .

الفجر الى غروب الشمس ، والزكاة واحدة في نصابها ومقدارها ، ومستحقيها من الفقراء والمساكين وما بعدهم ، والحج واحد في زمانه ومكانه وهيئته التطبيقية ، من حين ابتدائه الى آخر عمل فيه .

وهكذا سائر الأمور التعبدية من طهارة بأنواعها ، وأعياد دينية وغيرها ، احتفظت بشكلها وصورتها التي نزلت بها ، ولم تختلف أيَّة عبادة عما كانت عليه زمن النبي ﷺ .

مقاصد العبادة

للعبادة مقاصد وهي عبارة عن الأهداف والفوائد المترتبة عليها وتجتمع بأنواعها في مقصَدَين أساسيين : مقصد أصلي وهو الذي شرعت العبادة من أجله ، وعليه خلق الله الخلق وعمر الكون ، وأوجد الموجودات ، وهذا لا تراعى فيه حظوظ النفس ، ومقصَد تبعي يلي المقصَد الأصلي ويترتب عليه ، وفي هذا للنفس منه حظوظ ، وفيما يلي بيان هذين المقصدين :

المقصد الأول : ويتمثل في معنين :

(1) عبادة الله ؛ لأنه أهل لها .

(2) العبادة شكراً للنعمة .

المعنى الأول : عبادة الله ؛ لأنه أهل للعبادة ، والمستحق لها دون سواه ؛ ولأنها حَقُّه على عباده أخذه على أنفسهم ، وأشهدهم عليه يوم أن خلقهم . قال تعالي : ﴿**واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا**﴾[1] وفي حديث البخاري قال ﷺ : «يا معاذ ، أتدري ما حق الله على العباد ؟ قال الله ورسوله أعلم . قال : «أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»[2] .

ولأنها الغاية التي من أجلها خلق الله الخلق ، وعمَر الكون . قال تعالى :

---

(1) الأعراف آية172 .

(2) صحيح البخاري باب التوحيد جـ 9 ص 140 .

﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾[1] وقال عز وجل : **﴿وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾**[2] .

فالقصد الأصلي من اقامة العبادات بجميع أنواعها من صلاة وصيام وزكاة وذكر وتلاوة وغيرها ، هو العبادة من أجل العبادة ، واستحضار معنى العبودية لله في جميع الأحوال . قال تعالي مشيراً الي المقصد الأول من الصلاة : **﴿وأقم الصلاة لذكري﴾**[3] وفي آية أخرى بعد ان ذكر أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ، قال : **﴿ولذكر الله أكبر﴾**[4] ، وهكذا سائر العبادات ، مبعثها الأول هو ذكر الله ، وليس ما فيها من حظوظ النفس ، وتحصيل المنافع ، فليس المقصد الأصلي للصلاة ما فيها من الرياضة الروحية والبدنية ، ولا ما في الزكاة من طهارة النفس من الشح وسد خلة المحتاج ، وما في الصيام من تربية خلق الصبر والانتصار على الشهوات ؛ فان هذه المعاني وأمثالها من المقاصد التبعية ، حتى انه لو تجرّدت العبادة لتحصيل هذه الأغراض دون الالتفات الى حق الله فيها ، والقيام بواجب العبودية ، لفقدت معناها ، ولصارت مجرد عادات تُؤدَّى ، لتمجيد النفس ، وتحصيل منافع الذات . وقد قالوا إنَّ العامل لحظ نفسه مسقط لجانب التعبد .

قال الشاطبي مبيناً المقصَد الأصلي لبعض العبادات «فالصلاة مثلاً ، أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه وتعالى باخلاص التوجه اليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له قال تعالى : **﴿وأقم الصلاة لذكري﴾**[5] وقال : **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر﴾** .

ويقصد من الاستشهاد بهذه الآية كما يفيده السياق ان اشتمال الصلاة على التذكير بالله أكبر وأعظم من نهيها عن الفحشاء والمنكر ، من حيث إن الأول مقصد أصلي ، والثاني مقصد تبعي ، كما بين ابن تيمية ذلك عند ذكر الآية قائلاً : «فان في الصلاة دفعاً للمكروه ، وهو الفحشاء والمنكر ، وفيها تحصيل المحبوب ، وهو ذكر الله ، وحصول هذا المحبوب أكبر من دفع ذلك المكروه ، فان ذكر الله وعبادته

---

(1) الذاريات آية56 .

(2) البينة آية5 .

(3) طه آية14 .

(4) العنكبوت آية45 .

(5) الموافقات جـ 2 ص 399 .

مقصودة لذاتها فأما اندفاع الشر فهو مقصود لغيره على سبيل التبع»[1] .

المعنى الثاني ـ العبادة لشكر النعمة :

من المقاصد الأصلية للعبادة أنها شرعت شكراً لله على نعمائه ، وتعظيماً له على آلائه ، لأنه مُمْتَنٌّ بأعظم وجوه الانعام ، ومتفضل بجميعها على خلقه ، ونعمه تعالى لا تحصى ، ابتداء من الوجود بعد العدم ، ولعظمه وقع الامتنان به كثيراً على الخلائق ، قال تعالى : ﴿**كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم**﴾[2] ﴿**وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا**﴾[3] ﴿**يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون**﴾[4] .

وكان من أعظم النعم ؛ لأن به يحصل التمكن من الانتفاع بسائرها ، الظاهر منها كالسمع والبصر والنطق والحركة والسكون ، وما بطن وهو أكثر وأعظم ، ولم يحط علمنا منه الا بالقليل ، كقيام الجسم بوظائفه من تلقاء نفسه والانسان غافل ذاهل ، لا يفقه ما يجري بداخله ، فضلاً عن أن يسيره ، فالجسم يفرز ما يحتاج اليه لتنظيم دورته ، ويمتص ما ينتفع به ليحفظ حياته ، ويطرد من المخلفات خارجا عنه ما تحوَّل الى سموم ، لو بقيت سببت هلاكاً ، كل ذلك بأجهزة غاية في الدقة والتعقيد ، هضمية ودموية وعصبية تعمل من ذات نفسها دائبة ليل نهار ، وكل شيء فيها بمقدار ، لو زاد أو نقص اختل التوازن ، ووقع الضرر ، وهو بعض ما نبه اليه قول الله تعالى : ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾[5] .

فاذا انتقلت خارج الانسان وجدت كل الكائنات من جماد وحيوان ونبات مسخراً لخدمته ، ومخلوقاً من أجله ، قال تعالى : ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعا**﴾[6] وقال : ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة**﴾[7] .

---

(1) العبودية ص 28 .
(2) البقرة آية27 .
(3) مريم آية8 .
(4) البقرة آية 20 .
(5) الذاريات آية21 .
(6) البقرة آية28 .
(7) لقمان آية19 .

ومن هنا استحق وحده العبادة شكرةً وتعظيماً ، وانفرد بالسجود فكان لغيره ممنوعاً ، وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكراً في الحديث الصحيح من أن النبي ﷺ صلى حتى تورمت قدماه، فقيل له: ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال : «أفلا أكون عبداً شكوراً»[1] .

المقاصد التبعية :

أما المقاصد التي ترجع للنفس منها حظوظ ويجوز أن تقصد بالتبع ، لا أن تتجرّد بالقصد ، فهي كثيرة ، ومعظمها يرجع الى وجوه وردت الاشارة اليها في القرآن والسنة .

أولاً ـ تفريج الكرب والاستعانة على الشدائد :

وهو ما تمنحه العبادة من قوة القلب ، والتوطّن على الصبر ، حتى يندفع الضر ، والى هذا الاشارة في قوله تعالى : ﴿**ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**﴾[2] فقد دلت هذه الآية على شيئين :

الأول ـ أنه لا يجوز الاخلال بالعبادة في وقت من الأوقات ؛ لأن طلبها مغيا بالموت لا بشيء دونه « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » وهذا يدل على عظيم قدرها وجلال أمرها .

الثاني ـ انه بالعبادة يحصل انشراح الصدر ، وتفريج الكرب ، وقوة البأس ، والالتجاء اليها عند المهمات التجاء الى ركن شديد ؛ لأن الله تعالى وصفها لنبيه ﷺ دواء بعدما شخص له ما يعانيه من ضيق الصدر ، فقال : ﴿ **ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون** ﴾ والمخرج من ذلك ﴿ **فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين** ﴾ ومن هنا كان ﷺ اذا حزَّ به امر فزع الى الصلاة ، وكان يقول « أرحنا بها »[3] .

---

(1) البخاري باب التهجد وفي الرقائق جـ 8 ص 124 .
(2) الحجر آية97 .
(3) أخرجه أبو داود في صلاة العتمة من كتاب الأدب بلفظ يا بلال أقم الصلاة أرحنا بها جـ 2 ص 293 .

وقد ورد في آيات كثيرة حثُّ الناس أن يستعينوا بأنفسهم بالصلاة قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة** ﴾[1] وقال : ﴿ **واستعينوا بالصَّبر والصلاة وانّها لكبيرة الاَّ على الخاشعين** ﴾[2] .

وفي ذلك انسجام مع الطبيعة والفطرة ، بمنع التواكل والدعوة الى التوكل ، فليس للانسان أن يفرط في مستطاعه ، ورجاؤه في عون القدرة الالهية محفوظ حين يعبد الله ويلتجيء اليه[3] .

ثانياً ـ صلاح النفس والتقوى :

وهو ما تورثه العبادة من التقوى والصلاح والسعادة في الدنيا والآخرة بنيل أعلى الدرجات قال تعالى : ﴿ **الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة** ﴾[4] .

وآيات القرآن كثيراً ما تنص عقب التكليف بالعبادات على أن ثمرة هذا العمل هو اصلاح النفس والتقوى والفوز بأعلى الدرجات . قال تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾[5] ﴿ **كتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾[6] ﴿ **ومن الليل فتهجَّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محمودا** ﴾[7] الى غير ذلك من الآيات التي تعرض في ختامها ثَمَرات الأعمال .

ثالثاً ـ كلاءة الله وحفظه :

إن التكاليف أمانة في عنق المكلف ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان** ﴾[8] وإذا حَفِظْت لله أمانته في وقتها بالكيفية التي طلبها ، حَفِظ الله لك أمانتك في نفسك

---

(1) البقرة آية152 .
(2) البقرة آية44 .
(3) أنظر التفسير الكبير للفخر الرازي جـ 1 ص 250 .
(4) يونس آية64 .
(5) البقرة آية20 .
(6) البقرة آية182 .
(7) الإسراء آية79 .
(8) الأحزاب آية72 .

وأهلك ومالك ، قال تعالى : ﴿ **وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم** ﴾[1] وقال ﷺ : « **احفَظ الله يحفظك** »[2] .

وقد ذكر الفخر الرازي أن بعض الصحابة قال : رأيت أعرابياً أتى باب المسجد ، فنزل من ناقته وتركها ، ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ، ودعا ماشاء ، فتعجبنا ، فلما خرج لم يجد ناقته ، فقال : « إلهي أديت أمانتك فأين أمانتي . قال الراوي : فزدنا تعجباً ، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته ، وقد قطع يده ، وسلم الناقة إليه[3] .

رابعاً ـ توفيق العبد وتوسعة رزقه :

وتوضيح ذلك أن العبادة سبب تُنال به محبة الله ، والقرب منه ، ومحبة الله هي علامة توفيق العبد في كل مايفعل ومايذر ، لأن الحبيب لايوجه حبيبه إلا إلى خير ، ولايهديه إلا إلى صواب ، يسمع بسمعه ويبصر ببصره ، ويبطش بيده ، وذلك كله كنايةٌ عن السداد في الأقوال والأفعال فلا يقول إلا حقاً ، ولايسمع إلا خيراً ، ولايتصرف إلا بما ينفعه ، وإلى هذا الإشارة فيما يرويه رسول الله ﷺ في الحديث القدسي عن ربه : (ما تقرب إلى عبدي بمثل ما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبَّه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يَبصر به ، ويده التي يبطش بها ، وقدمه التي يسعى بها ، ولئن سألني لأعطيته ولئن استعاذ بي لأعيذنه)[4].

ومن الصلاة ماشرع مخصوصاً لإنجاح الحاجات وهي صلاة الاستخارة التي كان النبي ﷺ يعلمها أصحابَه كما يعلمهم السورة من القرآن ، وكان إذا أصابت أهله

---

(1) البقرة آية39 .

(2) رواه الترمذي وقال حسن صحيح ، وقد حفظ الله يونس عليه السلام ونجاه بعد أن التقمه الحوت ، لأنه التجأ إليه بالذكر والدعاء والتسبيح قال تعالى : ﴿ فلولا أنه كان من المسبحين للبث في بطنه إلى يوم يبعثون ﴾ أنظر تحفة الأحوذي جـ 7 ص 219 .

(3) التفسير الكبير جـ 1 ص 249 .

(4) قال المناوي في الأحاديث القدسية رواه ابن السني عن ميمونة أنظر الأجوبة السنية بالاحاديث القدسية ص 150 .

خصاصة أو اضطروا إلى رزق، أمره بالصلاة. جاء في تفسير الألوسي قال: «أخرج البيهقي في شعب الإيمان وغيره بسند صحيح : قال : كان النبي ﷺ إذا نزلت بأهله شدّة أو ضيق أمرهم بالصلاة وأخرج أحمد في باب الزهد عن ثابت قال : كان النبي ﷺ إذا أصابت أهله خصاصةٌ نادى أهله بالصلاة ، صلوا ، صلوا »[1] .

ومصداق ذلك قوله تعالى : ﴿ **وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لانسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى** ﴾[2] وقال تعالى : ﴿ **استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً** ﴾[3] .

خامساً ـ متعة الروح وسعادة الضمير :

وتتمثل في أن الاشتغال بالعبادة فيه انتقال من عالم الخلق بعبوديته ونقصانه إلى حضرة الحق بتنزهه وكماله ، وذلك يستدعي غاية السعادة . فالإنسان يسعد ويفرح بل ينسى وجوده إذا حظي بمقابلة سامية في حضرة ملك أو أمير ، فكيف يكون سروره ـ بالمقايسة ـ وهو في حضرة ملك يوم الدين ، ولذا جاء في الحديث : « وجعلت قرة عيني في الصلاة[4] وأن المصلي يناجي ربه »[5] وكان ﷺ إذا شرع يصلي يسمعون من صدره أزيزاً كأزيز المرجل[6] .

وقد عايش المصطفَوْن الأخيارُ هذه السعادة في العبادة ، فذاقوا لها طعماً أنساهم أنفسهم ، وأحقر لديهم آلام الجسد ومتاعبه ، حتى إنه لتقطع يد أحدهم أو رجله فما يفزع مما مسه . وقد وقعت الأكلة في قدم عروة بن الزبير رضي الله عنه ، فقطعوه منه وهو يصلي فما أرهقه ألم ولا اضطرب في صلاة ، لأنه كان مشغولاً عن

---

(1) روح المعالي جـ 15 ص ٥٨٢ .

(2) طه آية131 .

(3) نوح آية10 .

(4) جزء من حديث حبب إلى من الدنيا وقد سبق تخريجه ص 278 .

(5) البخاري باب المواقيت جـ 1 ص 141 .

(6) روى أبو داود في كتاب الصلاة عن مطرِّف عن أبيه قال : رأيت رسول الله ﷺ يصلي وفي صدره أزيز كأزيز الرحى جـ 1 ص 207 .

آلام الجسد بسعادة الروح ، وسقطت حية وأبو حنيفة رضي الله عنه يصلي فتفرق الناس من حوله وما أحس بها .

وقد يستبعد العقل الذي لم يتـذوق حياتَـه طعم السعادة الـروحية مثـل هذه الأخبار ، لكن الفخر الرازيَ يقرب إليه ذلك مستشهداً له بالقرآن الذي يرتفع معه النزاع . قال الرازي : ومن استبعدهذا فليقرأ قول الله تعالى : ﴿ **فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن** ﴾ فإن النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يـوسف عليه السـلام ، وصلت تلك الغلبة إلى أن قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فإذا جاز في حق البشر فلأن يجوز تحت استيلاء عظمة الله على القلب أولاً[1] .

ومالنا نذهب بعيداً. أليس الإيحاء الذي يعالج به بعض النفسانيين مرضاهم ، والسحر الذي يلقيه المشعوذون في رُوع ضحاياهم ، أليس ذلك كله يسلب المُوحى إليه إرادته وشعوره بالإحساس ، حتى ينسى نفسه ، ويلقي من الكلام مالا يعيه ، وما ذلك إلا بسبب المعايشة الكاملة لحالة معينة سيطرت على نفسه ، واندمج فيها بكل إحساسه ، وإذا أمكن هذا التلاحم والتأثير مع عالم الحِسِّ والمادة ، فإمكانـه أولى بمعايشة العبادة ، وهي إتصال روحاني صرف .

سادساً ـ الاستقامة والطمأنينة :

هناك فوائد في العبادة روحية وبدنية لاحدود لها ، حتى إن من عرف فوائدها لم تثقل عليه ، وإنما يثقل عليه الاشتغال بغيرها لما يجده فيها من الراحة بعد التعب ، ومن الطمأنينة بدل القلق ، قال تعالى : ﴿ **ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾[2] .

وليجرب الإنسان ذلك من نفسه في الصلاة التي هي ذكر وتلاوة وتأمل ، فإنها للصدر تشرح ، وللضمير تريح ، وسر ذلك أن الصلاة يتمثل فيها المصلي في أكمل أحواله لسانه مُتَحَلٍّ بالذكر والمناجاة ، وأعضاؤه متجمّلة بجمال السجـود والركـوع شكراً لله ، وقلبه خاشع خاضع فتتجسَّد أمامه حقيقة الضرّ والنفع ، والرِّزق والمنع ،

---

(1) التفسير الكبير جـ 1 ص 250 .
(2) الرعد آية29 .

والعز والذل ، ليستسلم في ذلك كله إلى الله إيجاداً وقدراً[1] . فإذا عايش المصلي هذه المعاني حيناً بعد حين ، صحا ضميره واستيقظ إحساسه على الحق ، فلا يهاب غير الله ، ولايخشى سواه ، ولايطمع في غير ماعنده ، وإذا انتفى الخوف والطمع ، وقـوِي الاعتماد على الخـالق ، وحصـل تـذكيـر للنفس بـأن الأمـر إلى اللّه جملةً وتفصيلاً ، انتفت مع ذلك كلِه صراعـات النفس التي ولدتهـا هموم الحيـاة ، فإن للتذكير أثره البالغ على نفوس المؤمنين . قال تعالى : ﴿ **إن الذين اتقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون** ﴾[2] .

والتذكير ليس إلا استشعار أن الله أكبر في كل حين ، وهي الكلمة التي يقوم عليها أساس العبادة بمختلف أنواعها ، فهي شعار يُردَّد في الصلاة والأذان والحج والجهاد تصريحاً ونطقاً ، وفي الصوم والزكاة وسائر التكاليف تقريراً وعملاً ، فالذي يصوم يملك الطعام والشراب ويحبه ، ولكن الله أكبر في نفسه من رغباته وشهواته ، ولذلك امتنع عنه ، وصاحب المال له أن يمسكه في يده ، ويدخره لنفسه ولايؤدي فيه حق الله ، ويستطيع أن يصرفه في وجوه الحرام لاهيـاً متمتعاً ، والنفس إلى ذلـك تميل ، ولكنه يمتنع وينفقه ابتغاء مرضاة الله ، لأن الله أكبر مما يستطيع أن يقدمه المال من منفعته في نوائب الزمان ، ومن متعة اللهو واللعب ، ويتدرج هذا الشعور في النفس من تأثير العبادة حتى يملك عليها قيادها ، لينعكس أثره على حياة الانسـان العامة ، وسلوكه الفردي ، فمن طلبت منه شهادة زور ، أو يمين فـاجرة ، إرضـاءً لنفوذ ، أو وقوفاً إلى جنب قريب أو صديق ، هان عليه الصديق والقريب ، وصغر في عينه صاحب الجاه والنفوذ ، لأن سلطان الله وحمايته أكبر عنده من كل شيء ، وجنبه أحق أن يُرضى ويُتقَّربَ إليه ، وإذا سولت له نفسه أن يكذب أو يخدَع أو يغش أو يخلف ليحقق كسباً وربحاً تذكر الله الذي هو أكبر ، وربحه أوفر ، فيترك القليل .

---

(1) يقول الشيخ إبراهيم الجبالي في كتاب الإسلام دين الفطرة ناشدتك الله أيها المصلي أن تروض نفسك المرة بعد المرة على أن تستحضر في صلاتك هذه الأسرار حتى تتمكن من نفسك وتصبح ديـدنك وعادتك فإنك بلا شك ذائق حلاوة الإيمان ومشاهد مصداق قوله ﷺ « جعلت قرة عيني في الصلاة » ومصداق قوله تعالى : ﴿ إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ﴾ وبالغ درجة الإحسان وهي أن تعبد الله كأنك تراه .

(2) الأعراف آية201 .

ولذا فإن كلمة الله أكبر التي هي شعار العبادات كلِّها ، من دخلت قلبه حقيقة استقام على الطريق ، واستهان دونها بكل جليل ، وظهرت له الدنيا على حقيقتها متاع الغرور .

هذا جزء من الفوائد والمقاصد التي تفضل بها ذو الفضل العظيم على عباده فيما تعبدهم به من أحكام . وقبل أن أختتم هذا الفصل أنقل بعض ماكتبه الشاطبيُ عن المقاصد التبعية لبعض أنواع العبادات إذ يقول : « ثم إن لها ـ الصلاة ـ مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا كما في الخبر : أرحنا بها يابلال ، وفي الصحيح : وجعلت قرة عيني الصلاة ، وطلب الرزق وإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة ، وصلاة الحاجة ، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وكون المصلي في خفارة الله كما في الحديث : « من صلى الصُّبح لم يزل في ذمة الله »[1] ، وفي الصيام مسدُّ مسالك الشيطان ، والدخول من باب الريان ، والإستعانة على التحصن في الْعُزبَة ، وفي الحديث[2] من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإن له وجاء ، وقال : الصيام جنّة[3] وكذلك سائر العبادات »[4] .

---

(1) رواه الترمذي وله شواهد عند مسلم وأحمد أنظر تحفة الأحوذي جـ 6 ص 382 .

(2) صحيح البخاري جـ 3 ص 34 .

(3) صحيح البخاري جـ 3 ص 36 .

(4) الموافقات جـ 2 ص 400 .



الخاتمة

وبعد فإنني أنتهي بهذا البحث إلى النتائج الآتية :

أولاً : إن الأحكام الشرعية أحكام خالدة صالحة على الدوام لا تناقض فيها ولا اختلاف ، وهي شريعة عقل ومنطق ، والدليل العقلي فيها معتبر ، حتى إنه لا تتمّ الاستفادة من الدليل الشرعي بدونه ، إلا أن الأصل في الأحكام هو نصوص الشارع ، فلا يجوز الاحتجاج بالعقل على النصوص ، إذ أن العقل لايسرح في مجال النظر إلا بقدر ما تجيزه النصوص ، أما القياس والمصلحة فلا بد من تحقق شرطين أساسيين لأعمالهما .

الأول : أن لا يعارض واحد منهما نصاً أو إجماعاً .

الثاني : أن يكون الوصف الذي بني عليه الحكم مناسباً ومحققاً لحكمة التشريع ، وهو معنى كون المصلحة حقيقية ، فليس الأخذ بالمصلحة لمجرد بارقة تلوح ، بل لا بد من تقدير صحيح لأبعادها ، وموازنة بينها وبين غيرها من المصالح ، وربط القواعد ببعضها ، فيختار « أهون الشرين » مع ملاحظة أن « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » .

ثانياً : إن النصوص محيطة بجميع أفعال المكلّفين ما وقع منها وما سيقع إلى قيام الساعة ، ولكن ليس بطريق النص على جميع الجزئيات ، وإنما بطريق الاجتهاد الصحيح المأمور به شرعاً .

ثالثاً : العقل المجرد ظهر عجزه المطلق عندما بحث قضايا ما وراء المادة .

وَطَلَبُه لتصور الأمور الغيبية تصور المحسوسات هو من الغرور الموقع في الخطأ ، وقد نبه إلى ذلك كثير من فلاسفة المسلمين بعد أن خاضوا التجربة ، مثل الإمام الغزالي وغيره .

رابعاً : لم يختلف القائلون بالتحسين العقلي عن النافين له في أن الحاكم هو الله ، وأن النصوص هي المصدر الأول للأحكام ، وأن العقل ليس بحاكم وإنما هو طريق إلى المعرفة ، وأن موافقة حكم الشرع لحكم العقل التي يقول بها المعتزلة بناءً على موقفهم من التحسين العقلي ، يقول بها أيضاً الأشاعرة وجمهور الفقهاء ، والفرق فقط أن المعتزلة يقولون أنها واجبة عقلاً ، ولكنها تفضل ومنّة عند الأشاعرة ، ولا يترتب أي أثر عملي على الخلاف في أن ذلك واجبٌ أو تفضلٌ ، لأن القائلين بالتفضل يقولون بالوجوب الشرعي ، الأمر الذي ينتهي بالمذهبين إلى نتيجة واحدة .

خامساً : أما مدرستا الرأي والحديث فليس كما يُظَنُّ أن في إحداهما تزمتاً وتحجراً وابتعاداً عن المعقول ، وفي الأخرى انطلاقاً وعدم مراعاة للنصوص ، وإنما الوقوف عند النصوص ، والأخذ بالرأي سمة المدرستين ، والاختلاف بينهما ليس هو اختلاف أهواء ومشارب ، وإنما اختلاف براهين ودلائل .

سادساً : التعارض والتناقض في أدلة الشريعة ممتنع باعتبار الواقع ونفس الأمر ، وما أوهم منه ذلك ، فالجمع فيه بين النصين إما بالتنويع أو التقييد أو التبعيض ، وإما بالنسخ إذا عرف المتقدم ، وإلا فالترجيح .

سابعاً : النقل الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح ، وما أوهم منه ذلك ، فإن كان الدليل النقلي متعلقاً بأمر من أمور الغيب كاليوم الآخر ، وكان الدليل العقلي غير مستند إلى شيء من الشرع ، فإن ما يتوهمه العقل المجرد في هذه الحالة على خلاف النص لايعتدُّ به ، أما إذا كان الدليل العقلي مستنداً إلى الشرع فإنه يجوز للعقل أن يحكم في النص بالتقييد أو التأويل ، فالعقل لا يتصرف في النص إلا بالقدر الذي يستند فيه إلى الشرع ، ودلائله إجمالاً ، أما إذا خلا من ذلك فلا التفات إليه إذا عارض النص الصريح .

ثامناً : إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة تعليل الأحكام يرجع إلى وفاق ، فإن جمهور الأشاعرة والفقهاء يقولون إن الأحكام معللة بحكم ومصالح راجعة إلى العباد ، وهو ما يفهم من كلام الأشعري نفسه ، والمعتزلة يقـولون إنهـا معللة بأغراض ومصالح راجعة إلى العباد أيضاً ، فإذا لاحظنا أن الأشاعرة يقولون في هذه المسألة بالوجوب الشرعي ، والمعتزلة يقولون بالوجوب العقلي ، لم يبق للفريقين من خلاف يترتب عليه أثر عملي .

تاسعاً : استفادة الفقه من القول بأن أحكام الله معللة تتمثل في قابلية بعض الأحكام الجزئية للتغيير ، التي ليست هي تعبدات ، ولا مقدرات ، ولا مدلولاً على أحكامها بالنص ، بأن كانت متعلقة بالتطبيق ، أو كانت منصوصاً عليها ، ولكنها معلَّلة بعلة منصوصة أو مجمَع عليها ، فإنه يجوز حينئذ أن تتغير بتغير العلة وجوداً وعدماً ، وكذلك ما كان خاضعاً للأعراف في تفسير مدلولات الألفاظ ومعانيها .

عاشراً : إن تقسيم الأحكام إلى عبادة وغيرها ، هو مجرد اصطلاح للفقهاء ، أما العبادة بالمعنى الحقيقي فهي تشمل كل سعي في وجوه الخير ، وهي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأعمال والأقوال الظاهر منها والباطن ، وإن المقصد الأصلي من العبادة ، هو ذكر الله ، وعبادته لأنه أهل للعبادة ، ومستحق لها ، وأنها حقُّه على عباده ، وليس ما في العبادة من تربية النفس ، وتقويم الخلق ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، وإنما ذلك مقصَد تبعيٌّ .

والحمد لله أولاً وآخراً . وصلى الله على سيدنا محمـد وعلى آله وصحبـه وسلم .



"فهرس الآيات القرآنية"
تم ترقيم الآيات وفق مصحف الامام ورش

المائدة :

"فهرس الأحاديث النبوية والآثار"

رقم الصفحة　　　　(أ)

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

(ب)

(ت)

رقم الصفحة

(جـ)

(حـ)

(خـ)

(د)

(ذ)

(ر)

(س)

(ش)

رقم الصفحة

(ص)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

(م)

رقم الصفحة

(ن)

(هـ)

رقم الصفحة



"أهم المراجع"

أولاً : التفسير والحديث :

1 ـ **إحكام الأحكام شرح عُدَّة الأحكام** : لابن دقيق العيد تقي الدين محمد ابن علي القشيري المتوفي سنة 702 هـ ط السلفية 1389 هـ .

2 ـ **أحكام القرآن** : الجصَّاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي المتوفي سنة 370 هـ دار المصحف القاهرة ط ثانية .

3 ـ **أحكام القرآن** : القاضي أبو بكر بن العربي محمد بن عبد اللّه المَعَافري المتوفي سنة 543 هـ .

4 ـ **أحكام القرآن** : الامام الشافعي أبو عبد اللّه محمد بن ادريس المتوفي سنة 204 هـ ـ طبعة دار الكتب العلمية بيروت 1395 هـ .

5 ـ **بلوغ المرام من أدلة الأحكام** : لابن حجر أحمد بن علي بن محمد المتوفي سنة 852 هـ ـ طبعة الحلبي 1379 هـ .

6 ـ **تحفة الأحوذي** : محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري المتوفي سنة 1353 هـ ـ طبعة الفجالة سنة 1385 هـ .

7 ـ **التفسير الكبير** : الفخر الرازي محمد بن عمر المتوفي سنة 606 هـ ـ الطبعة المصرية 1352 هـ .

8 ـ **توجيه النظر الى أصول الأثر** : طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي المتوفي سنة 1338 هـ ـ المكتبة العلمية المدينة المنورة .

9 ـ **الجامع لأحكام القرآن** : القرطبي أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاري المتوفي سنة 671 هـ عن طبعة دار الكتب 1387 هـ .

10 ـ **الجامع الصحيح** : مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري المتوفي سنة 261 هـ .

11 ـ **الجامع الصغير بحاشية الحفني** : السيوطي جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفي سنة 911 هـ ـ طبعة القاهرة 1290 هـ .

12 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** : الألوسي شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي المتوفي سنة 1342 هـ ـ مصورة عن المنيرية بيروت .

13 ـ **سبل السلام** : محمد بن اسماعيل الصنعاني المتوفي سنة 1182 هـ ـ طبعة الحلبي 1379 هـ .

14 ـ **سنن ابي داود** : سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفي سنة 275 هـ .

15 ـ **سنن ابن ماجه** : ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني المتوفي سنة 275 هـ .

16 ـ **سنن الترمذي** : الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى المتوفي سنة 267 هـ .

17 ـ **سنن الدارمي** : أبو محمد عبد اللّه بن عبد الرحمن ابن بهرام المتوفي سنة 255 هـ ـ طبعة دار احياء السنة .

18 ـ **السنن الكبرى** : البيهقي ابو بكر أحمد بن الحسين ابن علي المتوفي سنة 458 هـ ـ مصورة عن العثمانية الهند .

19 ـ **سنن النسائي** : أحمد بن شعيب الخرساني المتوفي سنة 303هـ ـ الحلبي **1383** هـ .

20 ـ **شرح معاني الآثار** : الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد المتوفي سنة 321 هـ ـ مطبعة الأنوار 1388 هـ .

21 ـ **شرح موطأ الامام مالك** : محمد بن عبد الباقي الزرقاني المتوفي سنة 1122 هـ ـ مطبعة الحلبي 1381 هـ .

22 ـ **صحيح البخاري** : أبو عبد اللّه محمد بن اسماعيل المتوفي سنة 256 هـ ـ مطبعة الشعب .

23 ـ **فتح الباري** : ابن حجر احمد بن علي بن محمد المتوفي سنة 852 هـ ـ مطبعة الحلبي .

24 ـ **الفتح الرباني شرح مسند احمد بن حنبل** : احمد عبد الرحمن الساعاتي الطبعة الأولى 1375 هـ .

25 ـ **عون المعبود شرح سنن ابي داود** : أبو الطيب محمد أبادي المكتبة السلفية المدينة المنورة 1388 ـ .

26 ـ **كشف الخفاء** : اسماعيل بن محمد العجلوني المتوفي سنة 1162 هـ ـ طبعة حلب .

27 ـ **مسند الامام أحمد** : أبو عبد اللّه احمد بن محمد بن حنبل المتوفي سنة 241 هـ .

28 ـ **مصابيح السنة** : البغوي الحسين بن مسعود الشافعي المتوفي سنة 516 هـ ـ طبعة صبيح .

29 ـ **المعتصر من المختصر** : أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي . المتوفي سنة 803 هـ .

30 ـ **المنتقى شرح الموطأ** : أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفي سنة 494 هـ الطبعة الأولى سنة 1331 هـ .

31 ـ **المنتقى من أحاديث الأحكام** : مجد الدين عبد السلام بن عبد اللّه ابن تيمية المتوفى سنة 652 هـ طبعة السلفية .

32 ـ **نيل الأوطار** : الشوكاني محمد بن علي بن محمد المتوفي سنة 1250 هـ ـ الحلبي .

33 ـ **مشكل الآثار** : الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد المتوفي سنة ٣٢١ هـ ـ طبعة صادر بيروت .

ثانياً ـ كتب الأصول والفقه :

34 ـ **الابانة عن أصول الديانة** : أبو الحسن الأشعري البصري ـ المتوفي سنة 324 هـ السلفية 1385هـ .

35 ـ **الابهاج شرح المنهاج** : تقي الدين السبكي وولده تاج الدين المتوفيان سنة 756 هـ ، 771 هـ طبعة الأدبية .

36 ـ **الإحكام في أصول الأحكـام** : الآمدي سيف الـدين علي بن أبي علي ابن محمد المتوفي سنة 631 هـ ـ طبعة الحلبي 1378 هـ .

37 ـ **الإحكـام في أصول الأحكـام** : أبو محمـد علي بن حزم المتـوفي سنـة 456 هـ ـ المنيرية 1345 هـ .

38 ـ **الإحكام في تميز الفتاوى على الأحكام** : القرافي شهاب الـدين أحمد بن ادريس المتوفي سنة 684 هـ ـ الأنوار 1357 هـ .

39 ـ **الأحكام السلطانية** : الماوردي أبو الحسين علي بن محمد المتوفي سنة 450 هـ ـ الحلبي 1386 هـ .

40 ـ **الأحكام السلطانية** : أبـو يعلى محمد بن الحسين المتـوفي سنة 458 هـ ـ الحلبي 1368 هـ .

41 ـ **الاسعاف بالطلب مختصر المنهج المنتخب على قواعد الزقاق** :
اختصره أبو القاسم محمد النواقي الأولى بنغازي ليبيا 1395 هـ .

42 ـ **الأشبـاه والنظائـر** : جلال الـدين عبد الـرحمن السيوطي المتـوفى سنـة 911 هـ ـ عيسى الحلبي .

43 ـ **الأشبــاه والنـظائــر** : زين ابن نجيم المتـوفى سنــة 970 هـ ـ ط وادي النيــل ـ 1298 هـ .

44 ـ **الأصل الجامع لايضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع** : حسن بن عمر السناوني ـ تونس .

45ـ **الأم** : الامام الشافعي محمد بن ادريس المتوفي سنـة 204 هـ ـ دار المعرفـة بيروت 1393 هـ .

46 ـ **الأموال** : أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفي سنة 224 هـ .

47 ـ **الإنصـاف** : البـاقـلاني القـاضي أبـو بكـر ـ المتــوفي سنـة 403 هـ ـ الخــانجي 1382 هـ .

48 ـ **ارشـاد الفحـول** : الشـوكـاني محمـد بن علي المتـوفي سنــة 1250 هـ ـ الحلبي 1356 هـ .

49 ـ **أساس التقديس** : الفخر الرازي محمد بن عمر المتـوفي سنة 606 هـ ـ كـردستان العلمية .

50 ـ **أصول التشريع الاسلامي** : على حسب اللّه ـ المعارف 1391 هـ .

51 ـ **أصول السرخسي** : السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد المتوفي سنة 483 هـ ـ دار الكتاب العربي 1372 هـ .

52 ـ **أصول الفقه : البزدوي علي بن محمد بن الحسين فخر ا لاسلام ـ المتوفي سنة** 482 هـ .

53 ـ **أصول الفقه** : محمد الخضري الباجوري المتوفي سنة 1345 هـ ـ التجارية 1358 هـ .

54 ـ **البحر المحيط** : الزركشي محمد بن بهادر بن عبد اللّه المتوفي سنة 794 هـ ـ مخطوط بدار الكتب المصرية .

55 ـ **بداية المجتهد** : ابن رشد محمد بن احمد بن محمد المتوفي سنة 595 هـ .

56 ـ **البرهان** : امام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ابن عبد اللّه ـ المتوفي سنة 478 هـ .

57 ـ **بلوغ السول في مدخل علم الأصول** : محمد حسنين مخلوف المتوفي سنة 1355 هـ ـ الحلبي 1386 هـ .

58 ـ **تأسيس النظر** : الديوسي أبو زيد عبد اللّه بن عمر المتوفي سنة 430 هـ ـ الامام .

59 ـ **تخريج الفروع على الأصول** : الزنجاني محمود بن أحمد المتوفي سنة 656 تحقيق محمد أديب صالح دمشق 1382 هـ .

60 ـ **تعليل الأحكام** : مصطفى شلبي ـ الأزهر 1947 م .

61 ـ **التلويح على التنقيح** : سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر المتوفي سنة 792 هـ ـ دار الكتب العربية .

62 ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** : جمال الدين الأسنوي عبد الرحيم ابن الحسن المتوفي سنة 772 هـ الطبعة الأولى مكة المكرمة 1353 هـ .

63 ـ **التمهيد** : الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المتوفي سنة 403 هـ .

64 ـ **تنقيح الفصول** : القرافي شهاب الدين أحمد بن ادريس المتوفي سنة 684 هـ .

65 ـ **التوضيح لمتن التنقيح** : صدر الشريعة عبيد اللّه بن مسعود المتوفي سنة 747 هـ ـ دار الكتاب العربي 1393 هـ .

66 ـ **جمع الجوامع** : ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب المتوفي سنة 771 هـ .

67 ـ **الجامع الكبير** : محمد بن الحسن الشيباني المتوفي سنة 189 هـ ـ الاستقامة 1356 هـ .

68 ـ **حاشية الباجوري على السنوسية** : ابراهيم بن محمد الباجوري المتوفي سنة 1277 هـ ـ التقدم 1319 هـ .

70 ـ **حاشية الرافعي على الأشباه والنظائر** : محمد علي الرافعي الطرابلسي المتوفي سنة 1250 هـ وادي النيل 1298 هـ .

71 ـ **حاشية العطار على المحلي** : العطار حسن بن محمد المتوفي سنة 1250 التجارية .

72 ـ **حاشية كلنبوي على شرح العقائد العضدية** : اسماعيل الكلنبوي ـ العثمانية 1316 هـ .

74 ـ **حاشية تحفة المريد على جوهرة التوحيد** : ابراهيم بن محمد الباجوري المتوفي سنة 1277 هـ ـ الاستقامة القاهرة .

74 ـ **حاشية رد المحتار على الدر المختار** : ابن عابدين محمد أمين ـ الحلبي 1386 .

75 ـ **الخراج** : ابو يوسف بن ابراهيم المتوفي سنة 182 هـ ـ السلفية 1382 هـ .

76 ـ **الخراج** : يحيى بن آدم القرشي المتوفي سنة 203 هـ .

77 ـ **الذخيرة** : القرافي شهاب الدين أحمد بن ادريس جـ أول المتوفي سنة 864 هـ كلية الشريعة بالأزهر 1381 هـ .

78 ـ **الرسالة** : الامام الشافعي محمد بن ادريس المتوفي سنة 204 هـ تحقيق أحمد شاكر طبعة الحلبي 1358 .

79 ـ **روضة الناظر** : ابن قدامة عبد اللّه بن أحمد المتوفي سن 630 هـ ـ السلفية 1391 هـ .

80 ـ **شرح المنار ومعه ثلاث حواشي** : ابن مالك عز الدين بن عبد اللطيف العثمانية 1315 هـ .

81 ـ **شرح تنقيح الفصول** : ابن حلول احمد بن عبد الرحمن ـ تونس 1358 هـ .

82 ـ **شرح مختصر تحرير المنقول** : شهاب الدين الفتوحي الحنبلي مخطوط بمكتبة الأزهر .

83 ـ **شرح العقائد العضدية** : جلال الدين الدواني ـ العثمانية 1316 هـ .

84 ـ **شرح المقاصد الكلامية** : سعد الدين التفتازاني المتوفي سنة 792 هـ الطبعة الأولى .

85 ـ **ضوابط المصلحة رسالة دكتوراه ـ كلية الشريعة** : سعيد رمضان البوطي ـ الأموية دمشق 1966 م .

86 ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** : ابن القيم محمد بن أبي بكر ط المؤسسة العربية للطباعة القاهرة 1380 هـ .

87 ـ **علم أصول الفقه** : عبد الوهاب خلاف ـ دار القلم 1392 هـ .

88 ـ **فتح القدير** : كمال الدين بن المهام محمد بن عبد الواحد المتوفي سنة 861 هـ ـ الحلبي 1389 هـ .

89 ـ **الفرق بين الفرق** : عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفي سنة 429 هـ ـ صبيح .

90 ـ **الفروق** : القرافي شهاب الدين أحمد بن ادريس المتوفي سنة 684 هـ . ط أولى 1345 هـ .

91 ـ **فصول البدائع** : الفنرى محمد بن حمزة بن محمد المتوفي سنة 334 هـ ـ عثمانية 1289 هـ .

92 ـ **الفقيه والمتفقه** : الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي المتوفي سنة 463 هـ ـ دار احياء السنة النبوية 1395 هـ .

93 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** : عز الدين بن عبد السلام المتوفي سنة 660 هـ ـ دار الشرق 1388 هـ .

94 ـ **القياس في الفقه الا سلامي** : ابن تيمية ـ السلفية 1385 هـ .

95 ـ **كشف الأسرار على أصول البزدوي** : عبد العزيز البخاري ـ دار الكتاب العربي بيروت 1394 هـ .

96 ـ **اللمع** : أبو اسحاق الشيرازي ابراهيم بن علي ابن يوسف المتوفي سنة 476 هـ باب السلام مكة المكرمة .

97 ـ **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة** : امام الحرمين عبد الملك الجويني المتوفي سنة 478 هـ المؤسسة المصرية للتأليف 1385 هـ .
98 ـ **مباحث الحكم عند الأصوليين** : محمد سلام مذكور ـ دار النهضة العربية .
99 ـ **المجموع المهذب** : النووي أبو زكريا يحيى بن شرف المتوفي سنة 676 هـ .
100 ـ **المحلي** : ابن حزم أبو محمد علي بن حزم المتوفي سنة 456 هـ .
101 ـ **مختصر المنتهى** : **ابن الحاجب المتوفي سنة** 646 هـ .
102 ـ **المدونة** : الامام مالك بن انس المتوفي سنة 179هـ طبعة السعادة 1323 هـ .
103 ـ **المسايرة** : الكمال بن الهمام ـ المتوفي سنة 861 هـ السعادة 1347 هـ .
104 ـ **المستصفى من علم الأصول** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 هـ مكتبة المتنبي بغداد .
105 ـ **مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت** : محب الدين عبد الشكور مكتبة المتنبي بغداد .
106 ـ **المسودة في أصول الفقه** : آل تيمية ـ المدني 1384 هـ .
107 ـ **المطالب العالية** : الرازي محمد بن عمر المتوفي سنة 606 هـ ـ مخطوط بدار الكتب المصرية .
108 ـ **المعتمد** : أبو الحسين البصري محمد بن علي المتوفي سنة 436 هـ دمشق 1385 هـ .
109 ـ **المغنى** : ابن قدامة عبد اللّه بن أحمد بن محمد المتوفي سنة 630 هـ ـ مكتبة الجمهورية العربية القاهرة .
110 ـ **مفتاح الأصول في ابتناء الفروع على الأصول** : التلمساني محمد بن احمد المتوفي سنة **771** هـ دار الكتاب العربي 1382 هـ .
111 ـ **مقاصد الشريعة الاسلامية** : حسين حامد نصار ـ المطبعة العالمية 1390 هـ .
112 ـ **مقالات الاسلاميين** : ابو الحسن الأشعري البصري المتوفي سنة 324 هـ ـ النهضة المصرية 1389 هـ .
113 ـ **المقدمات الممهدات** : ابن رشد الجد أبو الوليد محمد بن أحمد المتوفي سنة 520 هـ .

114 ـ **الملل والنحل** : الشهرستاني عبد الكريم أبو الفتح المتوفي سنة 548 هـ بيروت .

115 ـ **المنخول** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 هـ تحقيق محمد حسن هيتو الطبعة الأولى .

116 ـ **الموافقات** : الشاطبي ابراهيم بن موسى بن محمد المتوفي سنة 790 هـ ط التجارية .

117 ـ **نبراس العقول** : عيسى منون ـ المنيرية 1345 هـ .

118 ـ **نهاية السول شرح منهاج البيضاوي** : جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفي 772 هـ . ط . صبيح القاهرة .

119 ـ **نهاية الاقدام** : الشهرستاني عبد الكريم أبو الفتح المتوفي سنة 548 هـ ـ بيروت .

ثالثاً ـ مراجع عامة :

121 ـ **الاتقان في علوم القرآن** : جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفي 911 هـ .

122 ـ **الاعتصام** : الشاطبي ابراهيم بن موسى بن محمد المتوفي سنة 790 هـ طبعة السعادة .

123 ـ **الانتقاء** : ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد البر المتوفي سنة 463 هـ ـ الخانجي .

124 ـ **الانصاف في بيان أسباب الاختلاف** : الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم المتوفي سنة 1276 هـ ـ السلفية 1385 هـ .

125 ـ **اعلام الموقعين** : ابن القيم محمد بن أبي بكر ـ المتوفي سنة 571 هـ ـ مكتبة الكليات الأزهرية 1388 هـ .

126 ـ **اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان** : ابن القيم محمد بن أبي بكر ـ الحلبي 1381 هـ .

127 ـ **ايقاظ هم أولى الأبصار** : الفلاني صالح بن محمد العمري المتوفي سنة 1218 هـ ط المنيرية 1354 .

128 ـ **تاريخ الفقه الاسلامي** : محمد يوسف موسى ـ دار الكتب الحديثة 1378 هـ .
129 ـ **تأويل مختلف الحديث** : ابن قتيبة المتوفي سنة **276** هـ العلمية مصر 1324 هـ .
130 ـ **ترقيب المدارك** : القاضي عبد اللّٰه أبو الفضل بن موسى بن عياض المتوفي سنة 544 هـ .
131 ـ **التفكير فريضة اسلامية** : عباس محمود العقاد ـ دار القلم ط الأولى .
132 ـ **تهافت الفلاسفة** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد تحقيق سليمان دنيا ط المعارف القاهرة .
133 ـ **جامع بيان العلم وفضله** : ابن عبد البر ابو عمر يوسف بن عبد البر المتوفي سنة 463 هـ ـ المكتبة العلمية المدينة المنورة .
134 ـ **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون** : عبد النبي الأحمد فكري ـ مؤسسة الأعلمي بيروت 1395 هـ .
135 ـ **الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان** : ابن حجر الهيثمي أحمد بن محمد المتوفي سنة 974 هـ ـ الحلبي .
136 ـ **درء تعارض العقل والنقل** : ابن تيمية أبو العباس تقي الدين احمد ابن عبد الحليم المتوفي سنة 728 هـ .
137 ـ **رسالة ابن عربي الى الفخر الرازي** : محيي الدين بن عربي ـ السلفية 1387 هـ .
138 ـ **العبادة في الاسلام** : يوسف القرضاوي ـ دار الارشاد بيروت 1391 هـ .
139 ـ **العبودية** : ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ـ السلفية 1387 هـ .
140 ـ **عقد الجيد في احكام الاجتهاد والتقليد** :
الدهلوي احمد بن عبد الرحيم المتوفي سنة 1276 هـ ـ السلفية 1385 هـ .
141 ـ **العقل عند الشيعة الامامية رسالة دكتوراه** : رشدي محمد عرسان ـ دار السلام بغداد 1393 هـ .
142 ـ **الفتوى الحموية** : ابن تيمية تقي الدين احمد بن عبد الحلبي ـ السلفية 1387 هـ .

143 ـ **فقه أهل العراق وحديثهم** : محمد زاهد الكوثري المتوفي سنة 1371 هـ ـ المطبوعات الاسلامية 1390 هـ .

144 ـ **فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 ـ السعادة 1325 هـ .

145 : **قانون التأويل** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 هـ .

146 : **القساطس المستقيم** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 هـ ـ السعادة 1353 هـ .

147 ـ **القضاء والقدر بين الفلسفة والدين** : عبد الكريم الخطيب ـ دار الفكر العربي .

148 ـ **الكليات** : أبو البقاء الحسيني الكفوي ـ بولاق 1281 هـ .

149 ـ **لسان العرب** : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم المتوفي 711 هـ . مصور عن طبعة بولاق .

150 ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** : عبد اللّه بن اسعد اليافعي المتوفي 768 هـ ط . مؤسسة الأعلمي بيروت 1390 هـ .

151 ـ **المعارف** : ابن قتيبة محمد بن عبد اللّه بن مسلم المتوفي سنة 276 تحقيق د . ثروت عكاشة ـ دار المعارف 1969 م .

152 ـ **مقاصد الشريعة الاسلامية** : محمد الطاهر بن عاشور ـ تونس 1366 هـ .

153 ـ **مقدمة ابن خلدون** : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون دار البيان بيروت المتوفي 808 هـ .

154 ـ **مناقب الامام الشافعي** : الفخر الرازي محمد بن عمر المتوفي سنة 606 هـ .

155 ـ **المنقذ من الضلال** : الغزالي أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة 505 هـ تحقيق عبد الحليم محمود ـ الطبعة الخامسة 1385 هـ .

156 ـ **منهاج السنة النبوية** : ابن تيمية تقي الدين احمد بن عبد الحليم المتوفي 728 هـ عن الأميرية 1322 هـ .

فهرس المواضيع

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الثالث :

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة